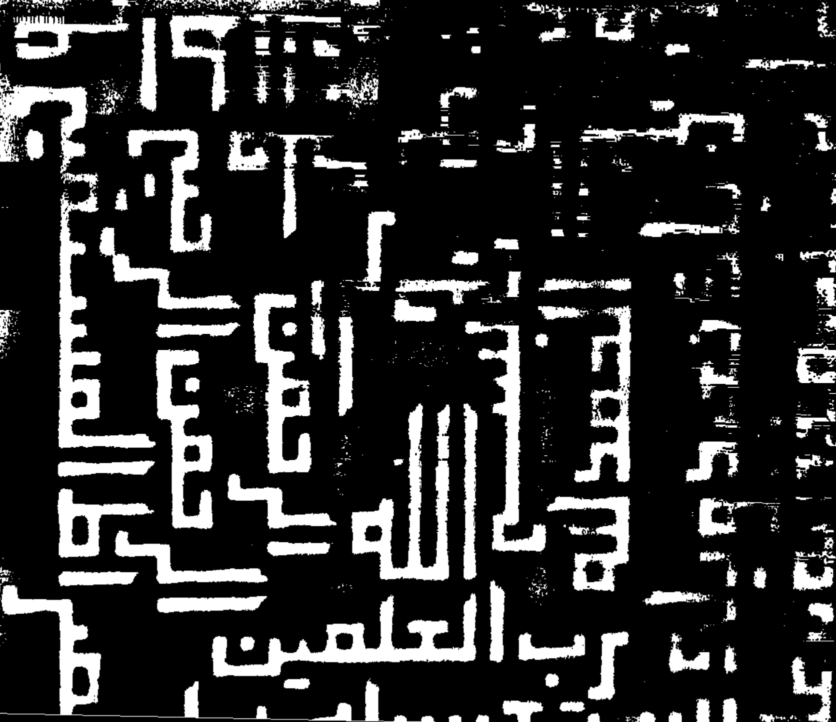
Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü

Dr. Mehmet Ünal



Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü

Dr. Mehmet Ünal

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA KIRAAT FARKLILIKLARININ ROLÜ

DR. MEHMET ÜNAL

ANKARA - 2005

__Mehmet ÜNAL:__ 1963 yılında Ankara'nın Kazan İlçesinde doğdu. İlkokulu aynı ilçeye bağlı Kumpınar Köyü'nde; hıfzını Bolu Yeniçağ Kur'ân Kursunda, orta öğrenimini Bolu İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1988 de mezun oldu. 1987-1992 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yaptı. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak iki yıl öğretmenlik görevinde bulundu. 1993 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1992-1994 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde __"Sahabe'nin Kur'ân Okuma Anlayışı"__ isimli mastır tezini hazırladı. 1996-2002 yılları arasında aynı kurumda __"Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü"__ adlı doktora teziyle doktor ünvanını aldı. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesinde görev yapmakta olan yazar evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ANÜSBE	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ANÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD	:	Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi
AÜSBE	:	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
DAAD	:	Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
DEÜİFD.	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.		Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİD	:	Diyanet İlmi Dergi
EÜSBE	:	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜSBED	:	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Haz.	:	Hazırlayan(lar)
HÜSBE	:	Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hz.	:	Hazreti
IIIAS	:	International Institute of Islam and Arabic Studies
İA	:	İslâmi Araştırmalar Dergisi
İSAM	:	Diyanet İslâmi Araştırmalar Merkezi
İSAV	:	İslâmi Araştırmalar Vakfı
İÜDİFD	:	İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Dergisi
JS	:	Journal of Studies
Krş.	:	Karşılaştırınız
MBİ	:	Mecelletü Buhusi'l-İslâmiyye
ME	:	Mecelletü'l-Ezher
MEBY	:	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MEİA	:	Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi
MEM	:	Mecelletu Edebi'l-Mustansıra
MKÂ	:	Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MW	:	Muslim World
Neşr.	:	Neşreden
OMÜSBE	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Öl.	:	Ölümü
s.	:	Sayfa
SÜSBE	:	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sy.	:	Sayı
ŞİA	:	Şamil İslâm Ansiklopedisi
Tahk.	:	Tahkik Eden
TDVY	:	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Terc.	:	Tercüme Eden
Thr.	:	Tahric Eden
Ts.	:	Basım Tarihi Yok
UÜİFD	:	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vb.	:	Ve benzer(ler)i
Vd.	:	Ve diğer(ler)i / ve devamı
Ys.	:	Basım Yeri Yok
YÜ	:	Yeni Ümit Dergisi

ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabb'ına hamd, elçisine ve yolunda gidenlere salât ve selam olsun...

İnsanların sorunlarının giderek büyüdüğü günümüzde, tazeliğini dâima koruyan Kur'an'ın çağlar ötesi mesajının ulaştırılmasının büyük bir önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. Bu mesajın anlaşılması ve açıklanmasında (tefsîrinde) elbette kıraat farklılıklarının yerine göre az veya çok etkisi olmuştur.

Kıraat İlmi'nin en temel hedefi, teknik tabiriyle, sahîh kıraat vecihlerini şâz, zayıf ve hatta mevzû olanlarından ayıklayarak nesilden nesile doğru bir şekilde nakledilmesini ve harflerin mahreclerine/mehâric-i hurûfa riâyet ederek Kur'ân'ın en güzel şekilde tilâvet edilmesini sağlamaktır. Ve her asırda bu işi yapan kârîlerden müteşekkil bir grup, hep olagelmiştir. Bu sayede Kur'ân, Hz. Peygamberin Cibrîl ile okuyuşuna uygun bir şekilde bize kadar ulaşabilmiştir. Kur'ân'a hizmet eden kârîler arasında on kıraat imamının kıraatı meşhur olmuştur. Bu imamlardan tek birine bağlı kalarak yapılan bir tilâvette, kârîlerin birbirine göre ayrıldığı ve ihtilaf ettiği yerler ve yönler ortaya çıkmazken muhtelif kıraat imamlarının okuyuşları incelendiğinde, onların bazı kelimeleri okumada ihtilaf ettikleri gözlemlenmektedir. Bu farklılıklar, bazı kelimelerin anlamında hiç etki yapmazken diğer bir kısmında ise bir takım değişikliklere neden olabilmektedir. Tefsîr bilginleri ve kıraat alimleri, bu farklılıklara eserlerinde temas etmişlerdir. Ancak bir kısım kıraatların öne çıkarak şöhret bulmasıyla birlikte Kıraat İlmi, bu ilimle meşgul olanların ilgilendiği ve daha çok Kur'ân'ın telaffuzu ve edâ keyfiyetinin ele alındığı bir disiplin olarak kabul edilmiştir.

Aslında Kur'ân'ın telaffuzuna dikkat ederek tecvîd ile okumak (tertîl/ tilâvet), elbette ilahî bir emir olarak(Müzzemmil, 73/4) bizler için önemlidir. Ancak okumanın hedefinde anlamak da olmalıdır. Tilâvet anlamaya bir vasıtadır. Şâyet araç olan bir şey, amaç haline getirilirse bu bir sapmadır. Daha açık bir ifadeyle, Kur'ân'ı anlamadan okuyup, asıl amaç olan anlaşılmasını göz ardı etmek, Kur'ân'a karşı sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Gerek ülkemizde gerekse İslâm aleminde Kur'ân'ın farklı kıraat imamlarının okuyuş biçimleri göz önüne alınarak yapılan kıraat eğitiminde bile (aşere ve takrîb), maalesef Kur'ân'ın okunmasının temel amacı olan "anlaşılması" ihmal edilmektedir. Ülkemizde hiç Arapça bilmeyenlerin bile bu ilmi tahsil etmesi, ne demek istediğimizi açıklar mahiyettedir. Kur'ân'ın okunmasının öncelikli amacı, anlamak; akabinde ise gereği ile amel etmek iken, sadece güzel sesli hafızların tilâvetiyle Kur'ân, bir bakıma müziksel ihtiyacın tatmin aracı olmaktan öteye geçmeyen bir meta haline getirilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd ve Hasan el-Basrî'den nakledilen "Kur'ân, kendisiyle amel edilsin diye nâzil oldu, ama insanlar sadece onun okunmasını amel edinir hale geldiler"[1] şeklindeki sözleri, bu tutumun aslında yeni olmadığını da göstermektedir.

---

[1] Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed, **el-Mebsût**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406, I. 200; (قال ابن

İşte bu çalışmamızda biz, kıraat farklılıklarının Kur'ân âyetlerinin anlaşılması üzerindeki etkisini konu edindik. Bu konuyu ele alan bir doktora çalışmasının şimdiye kadar yapılmamış olması, konuya başlarken bizi cesaretlendiren temel unsurlardan birisi olmuştu. Kur'ân ilimleri arasında tefsîre etki eden en önemli konulardan birisinin kıraatlar olduğunu düşünüyoruz. Halbuki ülkemizde yapılan tefsîr ve meal çalışmalarında, bir iki istisna dışında, kıraatların göz ardı edildiğini açıkça müşahede etmekteyiz. Ancak, son dönemlerde ülkemizde ve Arap âleminde gerek makale, gerekse özel çalışmalarla bu konunun ele alınması, sevindirici bir gelişmedir. Nitekim bu çalışmalar arasında (tezimizle farklılık arz eden yönlerini ilerleyen sayfalarda ele alacağımız) ülkemizde Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri adlı çalışması ile (tezimizi bitirmeye yakın zamanda yayınlanmış olan) Prof. Dr. Abdurrahmân Çetin'in Kıraatların Tefsîre Etkisi adlı çalışmasını anmamız gerekir.

Eser, 2002 yılının Haziran ayında juri önünde savunularak kabul edilmiş bir doktora çalışmasıdır. Daha sonra çalışma üzerinde bazı bölümlerde ekleme ve çıkarmalar yapılmış, bazı başlıklar yeniden doldurulmuş, eleştiriler ve katkılarla yeniden gözden geçirilmiştir. Bununla beraber çalışmamızın eksik kalan kısımları olabilecektir. Dolayısıyla konuyla ilgilenen tüm okuyucularımızdan gelecek olan eleştiri ve katkılara hazır olduğumuzu belirtmek isteriz.

Bu vesileyle yorucu olan bu çalışmamız esnasında kıymetli vakitlerini ve görüşlerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mevlüt Güngör'e; kıraat alanında çalışmaya yönlendirip teşvik eden hocam Prof. Dr. Necati Kara'ya; tezimin olgunlaşmasında, kaynak bulmada yardımlarını esirgemeyen hocalarıma ve meslektaşlarıma; konunun teknik yönünü kavramamda yardımlarını esirgemeyen Hacı Bayram Camii İmam Hatibi Safvan Çakıroğlu hocama; çalışmamızın son okumasını yaparak katkıda bulunan dostlarım Dr. Ömer Kara'ya, Dr. Enver Arpa'ya; Öğr. Gör. Mehmet Dağ'a en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ama asıl teşekkürü, zorlu çalışma sürecimde huzurlu bir ortam sunan; sabır ve tahammül gösteren eşim Ayşe Ünal'ın; hayatlarının baharında babalarının daha çok ilgisine muhtaç olan Betül ve Beyza'nın hakettiğinin bilincindeyim.

Mehmet ÜNAL

Mayıs-2005

مسعود رضى الله تعالى عنه انزل القران ليعمل به فاتخذ الناس تلاوته عملا); İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, Telbîsu İblîs, Daru'l-Fikr, ys., 1368, s. 112-113.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA İLE İLGİLİ TEKNİK BİLGİLER

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Ülkemizde bugüne kadar kıraatlarla ilgili olarak yapılan çalışmalarda genelde ya bir kıraat imamı ya da kıraat imamlarının tamamı birer ekol olarak ele alınmış ve biyografileri verilerek onların okuma vecihleri (yönleri) ortaya konulmaya çalışılmıştır.[1] Bu çalışmaları, birer emek mahsulü olarak kabul ediyor ve sahiplerini şükranla anıyoruz. Ancak, her bilimde olduğu gibi kıraatla alakalı olarak yapılan çalışmalarda da gerek bu ilmin kendisiyle alakalı gerekse geçmişten gelen sorunlarla alakalı çözüm üretmeye yönelik bir amacın hedeflenmesi gerekir diye düşünüyoruz.

Tefsîr usûlü kaynakları incelendiğinde açıkça görüleceği üzere bir müfessirin bilmesi zorunlu ilimlerin başında Kıraat İlmi gelmektedir. Farklı okuyuşları ve bunlardan kaynaklanan farklı anlamları bilmeyen bir müfessirin isabetli bir yorum yapması her zaman mümkün değildir. Bu nedenle kıraatlar, gerek Kur'ân yorumunda, gerekse yapılan Kur'ân meallerinde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren okunuşu (tilâvet), zamanla sistemleşerek kıraat ekollerini meydana getirmiştir. Bu ekoller içerisinde on kıraat imamı ve onların ekolleri/mezhepleri kabul görmüştür. Bu imamlar, Nâfî (öl. 169/785), Abdullah b. Kesîr (öl. 120/737), Ebû Amr (öl. 157/770), İbn Âmir (118/736), Âsım (öl. 128/745), Hamza (öl. 156/772), Kisâî (öl. 189/805), Ebû Ca'fer (132/749), Yakub (öl. 205) ve Halef (öl. 229/ 843)'dir. Hz. Peygamber'in sahâbesine Kur'ân'ı talimi sonrası, sahâbe tarafından bu farklı okuyuşların (ki bunlara vecih diyoruz) kendi bulundukları bölgelerde yaşayan insanlara okutulması ile farklı kıraat versiyonları bu imamlara ulaşmıştır. Dolayısıyla bu imamlar, Hz. Peygamberden itibaren teselsül yoluyla kendilerine ulaşan okuma vecihlerini uygulayıp etrafındaki talebelerine aktarmışlar ve bunlardan bir kısmı diğerlerine göre daha çok kabul görmüştür. Bugün itibariyle bu kıraatlardan özellikle Âsım kıraatının Hafs rivâyeti, büyük bir çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Mısır hariç, Kuzey Afrika'nın bazı kısımlarında Verş rivâyeti ile Nâfî'nin kıraatı hâkimdir. Diğer yandan Sudan'da ise Ebû Amr'in kıraatı tatbik edilmektedir. Bunun dışında kalan diğer kıraat imamları ve onların farklı okuyuşları ise, konu ile ilgilenen kimseler nezdinde ilmî ve tarihî bir ehemmiyeti bulunsa da Müslümanlar tarafından pratik olarak kullanılmamaktadır.

---

[1] Örnek olarak bkz. Sert, Durmuş, **Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar Kıraat Ekolleri,** *SÜSBE.*, Doktora Tezi, Konya, 1987; Sarı, Mehmet Ali, **Ebû Ömer ed-Dûri ve Kırââtü'n-Nebî İsimli Eseri,** *MÜSBE.*, Doktora Tezi, İstanbul, 1993; Işın, Ali Rıza, **İmam Nâfi' ve Kıraatı,** *SÜSBE.*, Doktora Tezi, Konya, 1991; Hastaoğlu, Kadir, **Meşhûr Kıraatlardan Ebû Ca'fer Kıraatı,** *HÜSBE.*, Urfa, 1997.

İlgili rivâyetleri incelediğimizde Kur'ân'ın indiği dönemde ortaya çıkan "yedi harf" ruhsatından temel gaye, Kur'ân tilâvetinin kolaylaştırılma-sıdır. Bununla da amaçlanan ilahi mesajın anlaşılması ve zihinlere ulaşmasıdır. Bu nedenle bizlerin de Kur'ânla diyalogumuzun temelinde bu amaç bulunmalı; yapacağımız çalışmalarda ilâhî mesajın asrın idrâkine ulaştırılması, ön planda tutulmalıdır. Halbuki günümüzde kıraatlarla alakalı yapılan çalışmalarda bu önemli nokta, hep ihmal edilmiş ya da ikinci plana itilmiştir. Nitekim son zamanlarda ve hal-i hazırda Türkiye'de kıraat ilmi, yalnızca Abdullah Pâlevî'nin **Zübdetü'l-İrfân** isimli eseri ile onun haşiyesi olan ve Muhammed Emir b. Abdullah tarafından yazılmış olan eseri, eğitim için tercih edilmekte, delâlet ettiği manalar üzerinde hiç durulmamakta ve yalnız farklı kârîlerin okuyuşları esas alınarak güzel ses ve makamlarda okunması rağbet görmektedir. Kıraat ilmi ile birlikte Kur'ân tefsîrinin bir arada yapılması teknik açıdan zor olsa da tümden ihmal edilmesinin mantıklı bir izâhı bulunmamaktadır. Aslında vahyin anlaşılmasına karşı olan bu ilgisizlik sadece, kârî kesiminde de yoktur. Aksine Müslümanların genelinde olan bir sıkıntıdır. Müslümanlar bazında bugün ülke insanlarının çoğu, Kur'ân-ı Kerim'in tefsîr ve manasından çok, tilâvet ve kıraatından lezzet almakta ve onunla tatmin olmaktadır. Milletçe sosyal yapımıza baktığımız zaman, tezâhürünü yakinen görmekte güçlük çekmeyeceğimiz bu realite, hâfızların âlimlerden çok oluşu ile kendisini göstermektedir. Bunun da açık sebebi, hafızlığın ve kurrâlığın daha kısa zamanda elde edilişi, câmilerde dini görev yapıldığı için de halktan daha çok ilgi görmesidir.[2] Okunması da bir "ibâdet" olan Kur'ân'ın bu yönünün Müslümanlar tarafından öne çıkartılmasını yanlış bulmasak da onun anlaşılmasının ihmal edilmesini bir eksiklik olarak görüyoruz.

Halbuki zor ama önemli olanın tercih edilmesi ve ilahi mesajın insanlara aktarılması gerekmektedir. Nitekim selefe baktığımızda, daha ilk asırlardan itibaren kıraat farklılıklarının manaya tesiri konusunda pek çok çalışma yaptıkları bilinmektedir.[3] Bu çalışmaları incelediğimizde, onların, yazdıkları eserlerde âyetlerdeki anlam farklılıklarına temas ettikleri görülmektedir. Bizi böyle bir çalışma yapmaya iten de, bu bilginlerin Kıraatın tefsîre katkısına, başka bir ifâde ile kıraatların anlama etki eden boyutuna eserlerinde yer vermiş olmalarıdır. Bu çalışma ile biz kıraat farklılıklarının Kur'ân âyetlerinin tefsîrine etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca ahkâma taalluk eden âyetlerde karşılaşılan farklı kıraatların etkisinin ne oranda olduğunu ve bunların doğurduğu sonuçların neler olduğunu örnekleriyle açıklayacağız. Tüm bu farklılıklar, acaba, âyetler üzerinde haramı helal kılacak kadar ciddî mânâda bir anlam değişimine neden oluyor mu? Şâyet anlam farklılıkları oluşuyorsa bu farklılıkların sebepleri nelerdir?

---

2 Karaçam, İsmail, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi,** *MÜİFVY.*, İstanbul, 1996, s. 14.

3 Bunlardan bir kaçı şunlardır: İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali eş-Şirâzî, **el-Mûdah fî Vücûhu'l-Kırâât ve İleluhâ**, tahk. Ömer Hamdan el-Kubeysî, Mekke, 1993/1414; Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât,** tahk. Muhiddin Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418; Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdilgaffar, **el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a**, tahk. Komisyon, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut, 1991/1404; İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed, **Hüccetu'l-Kırâât,** tahk. Said el-Efgânî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1982/1402; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Kitâbu Me'âni'l-Kırâât,** tahk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999/1420.

Daha da önemlisi, bu farklılıklar imamların ürettiği bir olgu mudur? Yoksa bizzat Hz. Peygamberin okuyuşundan mı kaynaklanmak-tadır? Diğer yandan mütevâtir ve sahîh kıraat versiyonları arasında yer almamakla beraber âyetin anlaşılmasına katkı sağlayan zayıf ve şâz kıraatlar ile sahâbeden bazılarının kendi mushaflarında yer alan ve kıraat âlimlerinin "müdrec kıraat" dedikleri âyetlerdeki kapalı ifadeleri açıklamak amacıyla yaptıkları eklerin Kur'ân tefsîrine katkısı nedir? Çalışmamızda bunlara cevap bulmaya çalışacağız. Bu çalışma ile gayemiz, Kur'ân İlimlerinden bir bölüm olan Kıraat İlminin, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolünü ve kıraat farklılıklarının âyetlerin lafzında yaptığı anlam değişimlerini tespit etmek; ayrıca yapılacak Kur'ân yorumlarında ve Türkçe meallerde bu durumun da göz önünde bulundurulmasının önemini ortaya koymaktır.

Çalışmamızın, (bu konuda doktora düzeyinde ülkemizde yapılan ilk tez olması itibariyle) büyük bir boşluğu dolduracağına ve yapılacak olan diğer araştırmalar için de bir basamak olacağına inanıyoruz.

2. Araştırmanın Kapsamı ve Metodu

Ele alınan bir konu, hangi disipline ait ise, o disipline ait olan kavramlar kullanılılır. Biz de bu araştırmamızda, daha çok Kur'ân, Tefsîr Usûlü ve özellikle Kıraat İlmine dair eserlerde kullanılan kavramları kullanacağız.

Kıraat konusu, hem içerik itibariyle hem de diğer İslâmî ilimlerle ilişkisi açısından son derece geniş bir konudur. Bu yüzden konumuzun sınırlarını tespit edip araştırmadaki metodumuzun ne olduğunu ve bu konuyu seçerken neyi amaçladığımızı kısaca vermemiz gerekmektedir.

Bilindiği gibi kurrânın[4] ihtilaf vecihleri[5] incelendiği zaman bu farklılıkların iki noktada toplandığı görülmektedir. Bunlar, usûl ve ferş[6] farklılıklarıdır. Usûl farklılıkları, imâle, işmâm, tefhîm, terkîk ve med[7] gibi kelimenin fonetik yönüyle ilgilidir. Ferşteki farklılıklar ise kelimelerin gerek kalıbında gerekse okunuşunda meydana gelen farklılıklarla ilgili olup bazen manada değişikliğe de neden olabilmektedir. İlk şıkta yer alan farklılıklar, Kur'ân'ın dörte üçlük bir kısmını oluştururken; son çeyreği ise ikinci şıkta yer alan farklılıklar oluşturmaktadır. Ayrıca bu kısmın içinde âyetin anlamına ciddî bir etkisi olmayan aynı kelimenin farklı lehçelerdeki yansımasıyla meydana gelen farklılıklar,[8] manayı değiştirmeyen bazı isbât ve hazifler[9] ve kelimenin müzekker veya müennes okunması sonucu oluşan değişiklikler de[10] yer almaktadır. İşte bu çalışmamızda, an-

---

4 Çalışmamızda sık sık kullanacağımız "kurrâ" ifadesi kârî kelimesinin çoğulu olup Kur'an kıraatinde uzman olmuş kimseler anlamındadır. Biz konunun teknik yapısı gereği "kurrâ" kelimesini kıraat imamları anlamında sık sık kullanacağız.

5 Çalışmamızda, "vecîh, vücûh, vücûhât" gibi ifadeleri kıraat imamlarının Kur'an âyetlerinde ihtilaf etmelerine neden olan farklı okuyuşlar anlamındadır. Elinizdeki eserde bu kavram da sık sık kullanılacaktır.

6 Bu kavramlar ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.

7 Bu kavramlar ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.

8 Bazı kelimelerin iki farklı şekilde okunmuş olmasına rağmen anlamında bir fark olmamasına "إبْرَاهَامَ-إبْرَاهِيم" (Bakara, 2/124); "حِجُّ-حَجُّ" (Âl-i İmrân, 3/97); "رُضْوانُ-رِضْوان" (Mâide, 5/16 kelimeleri örnek verilebilir.

9 Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflar arasındaki bu farklılıklara da "قالوا اتّخذ- وقالوا اتّخذ" (Bakara, 2/116); "والزّبُر – وبالزّبُر" (Âl-i İmrân, 3/184) kelimeleri örnek gösterebilir.

10 Bunun örnekleri, çoktur. Mesela, "تغشى- يغشى" (Âl-i İmrân, 3/154); "تُسقى- يُسقى" (Ra'd, 13/4);

lam üzerinde ciddi etkisi bulunan ferşteki farklı okuma şekilleri değerlendirmeye alınacaktır.

Diğer yandan Kıraat İlmine dair literatürün, son derece geniş bir malzemeye sahip olmasıyla birlikte gözden geçirilmeye ve bir disiplin olarak ilke ve kavramlarının çelişki ve yanlışlardan ayıklanmaya muhtaç olduğu muhakkaktır. Mesela kıraatlar, teorik ve tarihsel açıdan pek tenkide tabi tutulmamış; kıraat eserlerindeki tasnifler, bütün karmaşasıyla günümüze kadar gelmiştir. Yine, kıraatları ele alan eserler incelendiğinde sahîh ve zayıf kıraatların tasnifindeki düzensizlik hemen göze çarpacaktır. Ayrıca kıraatların tespiti konusunda gerek kıraat âlimlerinin, gerekse diğer bilim dallarında kalem oynatan bilim adamlarının üzerinde ittifak halinde olduğu kriterler konusunda bir netlik bulunmamaktadır. Kıraat sahasında ülkemizde yapılan tezler incelendiğinde, buna genelde kimsenin yanaşmadığı ve sadece var olanın nakliyle yetinildiği gözlemlenmektedir.[11]

Çalışmamızda, Kur'ân'ın metinleşme tarihine ve "yedi harf" konusuna dair kısmî bilgi verilmiştir. Çünkü ilk dönemdeki bu hadiseler bilinmeden kıraatların çıkışını anlamak mümkün görünmemektedir. Biz bu çalışmamızla, ahrufu seb'a'nın daha sonradan sistemleşen kıraatlarla aynı şey olmamakla beraber onun çıkışında temel bir unsur olduğu şeklindeki kanaatimizi kaynaklardan test etmeye çalışacağız. Ayrıca yedi harf konusunda verilen ilk döneme ait ruhsatın en önemli nedeninin, Kur'ân'ın anlaşılmasının kolaylaştırılması olduğu kanaatini taşıyoruz. Yedi harf ile kıraatların tefsîre etkisini bu açıdan ilişkilendirmeyi düşünüyoruz. Sahâbenin kendi özel mushaflarında âyetleri açıklamaya yönelik yaptıkları bir takım eklemeleri de bu çalışmamızda kısmen değerlendireceğiz. Bu eklemelerin sahâbenin kendi özel mushaflarına düştükleri tefsîrî birer açıklama olma ihtimali yanında kıraat olma ihtimali de bulunmaktadır.

Ancak bu çalışmada, Kıraat İlmine dair tüm problemlere de temas edilmeyecektir. Özellikle müsteşriklerin Kur'ân'ın metinleşme sürecine ilişkin bir takım görüşlerine ve kıraat farklılıkların Kur'ân'ın mevsûkiyetine halel getirdiği şeklindeki iddialarına kısmen temas edilse de bu iddiaların ayrı bir araştırmada ele alınması gerektiğini düşünüyoruz.

Çalışmamızda muhtelif kıraatların anlam farklılaşmasına ve tefsîrine olan katkıları planlanan şekliyle işlenecektir. Bu noktada yeri geldikçe âyetlerde oluşan anlam değişimleri konusunda, Türkiye'de yapılan tefsîr ve meal çalışmalarına göndermelerde bulunulacaktır.

Biz, ülkemizde yapılan tefsîr ve meal çalışmalarında kıraat farklılıklarının (Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş gibi bazı müelliflerin eserlerindeki kısmî açıklamalar hariç tutulacak olursa) genelde göz ardı edildiği kanaatindeyiz. Halbuki, Türkçe tefsîr ve meal çalışması yapanların, kıraatları, yaptıkları çalışmalarda değerlendirmeye almaları ve değişik anlamlara gelebilecek kıraat farklılıklarını

"تَكَادُ - يَكَادُ" (Meryem, 19/90); "لاتنفع - لا ينفع" (Rûm, 30/57) ve "تُمْنَى - يُمْنَى" (Kıyâme, 75/37). Bu kelimeler, müzekker veya müennes yazılsa da anlamı aynı kalmaktadır.

[11] Bu genellemeden değerli meslektaşım Mehmet Dağ'ın hazırladığı **Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi** (*AÜSBE.*, Erzurum, 1997) isimli çalışmasını hariç tutmak gerekir.

göstermeleri gerekmektedir. Mesela, Âsım'ın Hafs rivâyetine göre yazılmış olan mushaflarımızda Rum, 21/22. âyetinde yer alan "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ" ifadesi, Türkçe meallerin genelinde metinde yazıldığı gibi "...*Bunda, ilim sahipleri için elbette ibretler vardır.*" şeklinde verilmiştir. Halbuki kıraat imamlarının geneli bu âyette yer alan "العالِمين/*âlimler*" ifadesini "العالَمين/*âlemler*" şeklinde okumuştur. Cumhurun bu okuyuşu göz önüne alınacak olsaydı, âyetin anlamı, "...*bunda alemler için ibretler vardır...*" şeklinde olacaktı. Âsım kıraatının, yapılan çevirilerde esas alınmasına bir şey denmese de, farklı okuyuşlardan kaynaklanan değişik anlamlara, en azından dipnotta bir atıfta bulunulmamasının Kur'ân meali çalışmalarında önemli bir eksiklik olduğu kanaatini taşıyoruz.

Yaptığımız plan doğrultusunda araştırmamız, bir giriş ve iki ana bölümden meydana gelmektedir.

Giriş kısmında çalışmanın gayesi, takip edilecek metod ve konu hakkındaki diğer çalışmalara temas edildikten sonra **"Kıraat İlmine Genel Bir Bakış"** başlığı altında Kıraat İlmi hakkında bilgi verilmiştir. Bu anlamda Kur'ân'ın metinleşme sürecinde kıraatların doğuşuna etki eden âmiller üzerinde durularak Kıraat İlminin yayılış süreci ve kıraat imamlarının biyografilerine kısaca temas edilerek kıraat çeşitleri tanımlanmaya çalışılmıştır.

I. Bölümün ilk kısmında daha önce Giriş başlığı altında temellendirmesi yapılan kıraat farklılıklarının nedenleri ve bu farklılıkların yönleri ele alınmıştır. Usûlde ve ferşte olan bu farklılıklar, genel hatlarıyla bu bölümde incelenmiştir.

II. Bölüm ise, çalışmamıza ismini verdiğimiz araştırmanın esarı olan bölümüdür. Bu bölümün ilk kısmında kıraatlarla tefsîr arasındaki münasebet ortaya konularak kıraat-tefsîr ilişkisi ele alınmıştır. Daha sonra sırası ile Kur'ân mesajının anlaşılmasının önemine dikkat çekilerek, kıraat çeşitleri açısından kıraat-tefsîr münasebeti ve hangi tür kıraatların tefsîr malzemesi olabileceğinin temellendirilmesi yapılmıştır. Ayrıca burada, müfessirlerin kıraatları ele alış metotları irdelenerek, onların kıraatlara bakış açısı, "Kıraatlar Arasında Tercihte Bulunanlar" ve "Kıraatlar Arasında Tercihte Bulunmayanlar" olmak üzere iki başlık halinde değerlendirilmiştir.

II. Bölümün ikinci kısmında ise kıraat farklılıklarının âyetlere kattığı anlam zenginlikleri ele alınmıştır. Bu kısımda, kıraat imamlarının farklı okuyuşlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan farklı kıraatlarla âyetlerin anlamının açıklanması, genişlemesi, muhtemel bir kapalılığın giderilmesi, bir kıraata göre âyetin anlamında bulunan mutlak ifadenin diğer bir kıraatla sınırlandırılması (takyîd edilmesi), âmm bir lafzın bir başka kıraatla tahsîs edilmesi veya mücmel bir lafzın mubeyyen kılınması konusundaki örneklerden bir demet sunulmuştur.[12] Bunun yanında dokuz ayrı başlıkta verilen değişik üslûp farklılıkları ile gerek fiillerin, gerekse isimlerin farklı kalıplarda okunması sonucu âyetlerin manalarında meydana gelen muhtelif vecihlere dair misaller verilmiştir. Konu başlıklarında, iki-üç örnek dışında var olan diğer misaller, bazen tablo halinde gösterildiği gibi,

[12] Burada geçen "mutlak- mukayyet", " âmm - hass" ve "mücmel - mübeyyen" ifadeler ileriki sayfalarda tanımlanacak ve mahiyetleri izah edilecektir.

bazen de bu misaller dipnota kaydırılarak detaylı bilgi için kaynaklara atıfta bulunulmuştur.

Seçilen örnekler sunulurken konunun daha iyi anlaşılması düşüncesiyle âyetin metni ve akabinde meali verilmiştir. Meallerde genelde Süleyman Ateş'in meali tercih edilmiştir. Ancak bir başka meale atıfta bulunulduğu zaman ise buna dikkat çekilmiştir. Verilen meallerde Âsım'ın Hafs kıraatı esas alınmıştır.

Çalışmamızda genelde transkripsiyon kullanılmamış, bunun yerine gerektiğinde Arapça ifadeler orijinal şekliyle yazılmaya çalışılmıştır. Dipnotlarda eserin ilk geçtiği yerde yazarın soyadı/künyesi, adı, eseri, basıldığı yayınevi, yer ve tarih sırasıyla verilmiş, daha sonra ise bunlarda kısaltmalara gidilmiş ve bu kısaltmalar bibliyoğrayfada gösterilmiştir. Ayrıca şahıs ve kitap isimlerinin başlarında yer alan "-el" takıları, ilk geçtiği yerde verilmiş, daha sonra bunlar zikredilmemiştir.

3. Araştırma İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Türkiye'de kıraatlarla alakalı olarak yapılan çalışmaları gruplandırmak gerekirse, bir kısmı, kıraat imamlarını ve onların okuyuşlarını ve bu okuyuşların hüccetlerini ele almaktadır.[13] Ancak bu çalışmalarda kıraatların, âyetlerin anlamına olan etkisine ve tefsirle alakasına değinilmemektedir.

Bir kısım çalışmalarda ise şöhret bulmuş bir müfessir baz alınarak, onun tefsîrinde kıraatları ele alış tarzı işlenmektedir.[14] Her ne kadar bu çalışmalar, ele alınan müellifi ve onun kıraatlara bakış açısını bilme noktasında birer malzeme değeri taşısa da kıraatların tefsîre olan etkisini bütüncül olarak ortaya koymada yeterli değildir. Çünkü müfessirlerin kıraatlara bakış açısı, dönemlere göre farklılık arz etmektedir. İlk dönem bilginleri ve kârîlerinin kıraatları ele alış tarzı ile sonraki dönem müfessir ve kârîlerinin bakış açısının aynı olmadığını görüyoruz. Gerçekten farklı dönemlerde yaşayan ve farklı mezheplere sahip müfessirlerin kıraatları ele alış tarzları da farklı olmuştur. Kıraatlar konusunda tutarlı ve objektif bir bakış açısına sahip olabilmek için tek bir müfessir zâyivesinden bakmak -o müfessiri tanımak açısından faydalı ve olumlu olsa da- bizim varmak istediğimiz amaç açısından yeterli olmayacaktır.

Kıraatlar konusunda yapılan diğer bir çalışma grubu ise kıraatların İslâm Fıkhı'na olan etkisi çerçevesinde gözlemlenmektedir. Kıraatların -özellikle şâz kıraatların- farklı fıkhî hükümlere olan etkisi, bu konunun en çarpıcı kısmını oluşturmaktadır. Bu konuda Sabrî Abdurraûf Muhammed el-Kavâ'nın **Eseru'l-Kırâât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî** (Edvâu's-Selef, Riyad, 1997/1418) isimli çalışması

---

[13] Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Adıgüzel, Mehmet, **İmam Nâfî ve Kıraatının Özellikleri** *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1414/1993; Çollak, Fatih, **Hafs Rivâyetiyle Gelen Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kıraatı**, Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 1410/1989; İlhan, İhsan, **İmam Hamza'nın Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri**, *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1418/1997; Okçu, Abdulmecit, **İbn Âmir'in Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri**, *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1416/1995; Ateşyürek, Remzi, **el-Kisâî ve Kıraatının Hüccetleri**, *OMÜSBE*, Doktora Tezi, Samsun, 1999.

[14] Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Okçu, Abdulmecit, **Kıraatlar Açısından Taberî ve Tefsîri**, *AÜSBE.*, Doktora Tezi, Erzurum, 2000; Albayrak, Halis, **"Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi"**, *ANÜİFD.*, sy.: XXXII., Ankara, 2001, s. 97-130; Günay, Ömer Faruk, **Kıraatlar Açısından Beydâvî ve Tefsîri**, *AÜSBE.*, Erzurum, 2003.

en meşhûr olanıdır. Ülkemizde ise Zeki Yıldırım'ın **Müfessir İlkiya el-Harrâsî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kıraat Farklarının Hukukî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü** (*AÜSBE.*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1990) adlı çalışması ile Mehmet Dağ'ın **Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi** (*AÜSBE.*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1988) adlı çalışmasıdır.

Her üç çalışma da isimlerinden anlaşılacağı üzere kıraatların İslâm Fıkhı'na etkisi çerçevesinde odaklanan, ahkama tealluk eden kıraat farklılıklarını ele alan birer çalışmadır. Her üç çalışmada da öncelikle kıraatların tasnifi, makbûl kıraatın esasları ve kıraat âlimleri hakkında genel bilgiler sunulmuştur. Ancak bunlar arasında Mehmet Dağ'ın çalışması, en başarılı olanıdır. Onun kıraatları tasnif denemesi, klasik sınıflamalara göre kavramların zayıf kalan yönlerini irdeleyerek kapalı kalan noktalara cesaretle ve dirâyetle gitmesi, dikkat çekicidir. Bu çalışmaların her birinde kıraatların fıkha etkisi bağlamında benzer örnekler üzerinde durulmuştur. Mesela Mehmet Dağ'ın fıkha etki eden kıraatlar konusunda sahîh ve şâz kıraatlar çerçevesinde verdiği örneklerle, Sabri Abdurraûf'un verdiği örnekler arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Aslında kıraatların fıkha etkisi göz önüne alındığında, örnekler sayılıdır ve bellidir. Bu nedenle benzer örnekleri kullanmaları, gâyet tabiîdir.

İfade etmek gerekir ki her üç çalışma da kıraat farklılıklarının ahkâma taalluk eden kısımları itibariyle Kur'ân âyetlerini ele almışlardır. Dolayısıyla bu çalışmaların üçü de, bizim ele aldığımız konunun -önemli kısmı olsa da- sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. Çünkü Kur'ân âyetleri arasında fıkıhla alakası olmayan bir çok yerde de kıraat imamlarının farklı okuyuşları bulunmaktadır. Ve bu âyetlerdeki farklı kıraatların, kimi zaman âyetin anlamını açıkladığı veya genişlettiği ya da âyette kapalı kalan bir noktayı vuzûha kavuşturduğu karşılaşılan bir durumdur. Bu nedenle, bizim çalışmamız, zikredilen bu üç çalışma ile ortak olan yönlere sahip olsa da aynısı değildir. Ancak, her üç çalışmadan da yeri geldikçe faydalandığımızı itiraf etmeliyiz.

Bir kısım çalışmalar ise, bizim ele aldığımız konu ile en azından isim bazında ayniyet arz etmektedir. Bu anlamda Abdullah Yücel'in **Mütevâtir Kıraatların Tefsîr İlmindeki Yeri** (*MÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul, 1989) isimli çalışması, Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi** (*MÜİFVY.*, İstanbul, 1996), Prof. Dr. Abdurrahmân Çetin'in **Kıraatların Tefsîre Etkisi** (Marifet Yayınları, İstanbul, 2001) ve Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Da've ve Usûli'd-Dîn Fakültesinde yapılmış bir doktora çalışması olan Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl'un **el-Kıraat ve Eseruha fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm** (Dâru'l-Hicre, Riyad, 1996/1417) adlı eserini burada anmak gerekir.

Her dört çalışma da gerek isim gerekse içerik açısından bizim çalışmamızla benzeştiği için burada sırasıyla kendilerinden bahsedilecektir:

Abdullah Yücel'in çalışması üç bölümden meydana gelmiştir. I. Bölümde, Kur'ân ve tefsîr alanındaki bazı kavramların tanımı yapılarak tefsîr ekolleri üzerinde durulmuştur. II. Bölümde ise yedi harf ve yedi kıraat hakkında bilgi verilerek kıraat çeşitleri ele alınmıştır. III. Bölümde ise Kur'ân sûrelerinden kronolo-

jik olarak 43 (sayfa 80-137) örnek üzerinde durulmuştur. Çalışma, gerek teknik gerekse kıraatların tefsîre olan etkisi itibariyle sistematik olma niteliğinden yoksundur.

Prof. Dr. İsmail Karaçam'ın çalışması da üç bölümden oluşmaktadır. I. Bölümde tefsîr ve tev'il kelimeleri hakkında bilgi verilerek, tercüme ve tefsîr çeşitleri hakkında geniş açıklamalar yapılmıştır (1-70). Çalışmanın II. Bölümünde ise Kıraat İlmi üzerinde durulmuştur. Kıraatın tarifi, sûre, âyet, kurrâ, tarîk, yedi harf gibi kavramların ve kıraat çeşitlerinin ele alındığı bu bölüm, asırlara göre Kıraat İlmi hakkında yapılan çalışmaların zikri ile son bulmaktadır (73-106). Çalışmanın üçüncü bölümünde kıraat ihtilafları ve bunların tefsîre olan etkisi üzerinde durularak kıraatlara eserlerinde yer veren müfessirlerden örnekler sunulmuştur (117-148). Daha sonra ise sûrelere göre kıraat farklılıklarının âyetlere yansıması hakkında yaklaşık kırk küsur örnek üzerinde durulmuştur. Sayın Karaçam'ın çalışması, Abdullah Yücel'in çalışmasının biraz geliştirilmiş şeklidir. İlk bölümde verilen bilgilerin, konu ile direkt alakası bulunmamaktadır. Kıraatların tasnifi konusundaki problemler gereği gibi ele alınmamıştır. Müfessirlerin kıraatlara bakış açılarının da ele alındığı III. Bölümde, örnek olarak seçilen müfessirlerin eserlerinden genelde bir pasajın tercemesi verilmekle yetinilmiştir. Bu çalışmada da her ne kadar kıraat farklılıklarına sûrelere göre kronolojik olarak temas edilmişse de, verilen örnekler yetersizdir ve çalışma sistematik değildir. Nitekim yazar, kitabının önsözünde *"Sunulan bu çalışma, esas gayemiz olan – inşallah- daha geniş çapta ele almayı düşündüğümüz, Kur'ân sûrelerinin tümünü içeren çalışmanın bir örneğidir..."* ifadeleriyle mevcut çalışmasının birtakım eksiklikler barındırdığına gönderme yapmış olmaktadır. Dolayısıyla her iki çalışma da isim ve içerik olarak bizim tezimizle benzerlik arz etse de, aynı değildir.

Çalışmamızı sonlandırmamıza yakın bir dönemde yayımlanan Abdurrahmân Çetin'in eseri ise, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında *"Kur'ân'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar"* başlığı ile konu hakkında kısa bir bilgi sunularak, tefsîr çeşitleri ve Kur'ân'ı tefsîr etmeyi gerektiren sebepler üzerinde durulmuştur (s. 17-41). I. Bölümde ise sırası ile, yedi harf, kıraatların menşei, kıraat imamları, kıraat çeşitleri ve kıraatların faydasına temas edilmiştir (s. 51-100). Çalışmanın esas konusu olan II. Bölümde ise, Kur'ân'ın farklı yorumlanmasına tesir eden kıraatlarla alakalı sûrelere göre yaklaşık 255 adet örnek üzerinde durulmuştur.

Müellifin önsözünde de ifade ettiği üzere bu çalışma, farklılığa neden olan okuyuş vecihleri üzerinde ayrıntılı bilgi ve geniş izahlara kaçmadan, sûrelere göre kronolojik olarak âyetlerdeki farklı kıraatlardan kaynaklanan değişik anlamları ele almaktadır. Nitekim benzer nitelikte, âyetleri sûre sırasına göre ele alan ve meydana gelen farklı okuyuşlardan ortaya çıkan anlamları zikreden, seleften ve haleften bir çok âlim bulunmaktadır. Buna örnek olarak, Ezherî'nin **Meâni'l-Kırâât**'ını, Fârisî'nin **el-Hücce li'l-Kırââtı's-Seb'a**'sını, İbn Ebî Meryem'in **el-Mûdah fî Vücûhi'l-Kırâât**'ını, Mekkî b. Ebî Tâlib'in **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât**'ını, İbn Zenzele'nin **Hüccetu'l-Kırâât**'ını burada zikredebiliriz. Bu eserlerde de ilk sûre olan Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar tüm Kur'ân'da yer alan kıraat ihtilafları ele alınarak ortaya çıkan anlamlara temas edilmiştir. Ancak

bu çalışmaların hepsinin Arapça olması, sayın Çetin'in çalışmasını anlamlı kılmaktadır. Bu eser, sahîh kıraatlar arasında meydana gelen farklı okumalardan kaynaklanan anlam farklılaşmalarını görmek açısından ülke insanımız için önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak Çetin'in eserinde, fiillerin müzekker veya müennes; gaip veya muhâtab gibi farklı sıygalarda okunmasından kaynaklanan farklılıklara temas edilmediği gibi, fiillerin malûm veya meçhûl okunmasından ortaya çıkan farklılıklara da genelde değinilmemiştir. Âyetlerin anlamları üzerinde ciddî manada bir değişikliğe neden olmayan yerlerde biz de, aynı usûlü takip ettik. Ancak biz, gerek fiillerde, gerekse isimlerde meydana gelen bu okuyuş farklılıklarını, yapılarına göre belirli gruplarda toplayarak değerlendirme yoluna gittik ve bu konuda örnekler sunduk. Dahası, sayın Çetin'in bu çalışmasında mütevâtir ve sahîh kıraatlar dışında kalan zayıf ve şâz kıraatlara ve sahâbeden gelen müdrec okumalara[15] değinilmemiştir. Halbuki bu tür kıraatların da âyetleri anlamlandırmada önemli etkisi bulunmaktadır. Ayrıca biz, ele aldığımız kıraat örneklerinin, sadece anlamlarını vermekle yetinmeyip, bu konuda ortaya çıkan muhtelif anlamlara ve diğer bilgilere de yer verdik. Çalışmamız bu yönüyle de farklılık arz etmektedir. Diğer yandan kıraat farklılıklarının yönleri ve müfessirlerin kıraatlara bakış açısı itibariyle de sayın Çetin'in çalışması ile bizim çalışmamız farklılık arz etmektedir. Ancak biz, âyetleri anlamlandırmada bu çalışmadan da büyük oranda istifâde etmeye çalıştık. Ne var ki bizim tezimizin formatı, gerek konuyu ele alış tarzı açısından, gerekse konunun sistematiği açısından büyük farklılık arz etmektedir.

Bâzemûl'un çalışması ise bir giriş, iki ana bölüm ve onlara ait alt başlıklardan oluşmaktadır. I. Bölümde kıraatların tanımı, sayısı, kısımları (71-192), tedvîni, gelişimi (I. 193-308) ve kıraatlar etrafındaki şüpheler ele alınmıştır(309-364). II. Bölüm ise, üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, kıraat-tefsîr münâsebetine (367-397), ikinci kısımda, âyetlerin anlamını açıklayan, genişleten ve müşkili gideren kıraatlardan örneklere (399-676), üçüncü kısımda, mutlakı mukayyet kılan, umûmu tahsis eden ya da mücmeli mubeyyen kılan kıraat örneklerine (677-823), dördüncü kısımda ise farklı üsluplarla ortaya çıkan kıraatlara yer verilmiştir (825-930).

Bâzemûl'un bu çalışması, tezimizin hazırlanması esnasında kendisinden en fazla yararlandığımız eserdir. Özellikle II. bölümde, işlenen konu başlıkları büyük oranda Bâzemûl'un çalışmasıyla örtüşmektedir. Ancak konu başlıklarındaki bu benzerlik, konuların ele alınış tarzı açısından ve kavramların irdelenmesi itibariyle büyük farklılık arz etmektedir. Tezimizde ele aldığımız kıraatların tasnifi; kıraat kriterlerinde yaşanan süreç; kıraat farklılıklarının yönleri, sebepleri ve kıraatlara müfessirlerin bakış açıları, gerek konuyu ele alış tarzı, gerekse varılan sonuçlar itibariyle farklılık arz etmektedir. Hatta bu sayılan başlıkların bir kısmına Bâzemûl'un çalışmasında hiç değinilmemiştir. Bazı konular ise yüzeysel bilgiler verilerek geçiştirilmiştir. Mesela yazarın, tefsîr, hadis ve nahiv kaynaklarında kıraatlara eserlerinde yer veren müelliflere değinirken bu yüzeysellik açıkça görülmektedir. Nitekim yazar, tefsîr kaynaklarında kıraatlara temas edenlere

---

[15] Burada geçen, "mütevâtir, sahih, zayıf ve müdrec" gibi ifadelerin tanımları için "kıraatların taksimi" başlığına bkz

misal olarak Süfyân es-Sevrî ve **Tefsîr**'ini, Ferrâ ve **Meâni'l-Kur'ân**'ını, Ahfeş ve **Meâni'l-Kur'ân**'ını, Taberî ve **Câmiu'l-Beyân**'ını, Zeccâc ve **Meâni'l-Kur'ân**'ını örnek olarak sunmuş ve bu müelliflerin eserlerinden, onların kıraatlara bakış açılarını genelde hiçbir yorum yapmadan aktarmıştır. Halbuki bu müfessirlerin kıraatları ele alış tarzlarında ve getirdikleri yorum şekillerinde, kıraatlara müfessirlerin bakış açısını belirlemede önemli ipuçları bulunmaktadır. Nitekim biz, müfessirlerin kıraatlara bakış açılarını bu yönden iki grup halinde sunarak onların kıraatlara bakış açılarını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızı önemli kılan diğer bir nokta da ülkemizde yapılan meal çalışmalarında göz ardı edilen farklı kıraatlardan ortaya çıkan anlam değişimlerine vurgu yapmış olmamızdır. Ülkemizde yapılan Kur'ân çevirilerinde buna gereği gibi dikkat edilmediği kanaatindeyiz.

Burada son olarak konumuzla alakalı yayınlanmış bir-iki makaleye de değinmeyi gerekli görüyoruz. Bunlardan ilki, Muhammed Ali Hasan Abdullah'ın **"el-Kırââtu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîne Minhâ"** (*MBİ*, 1412, sayı: 35, s. 185-241) isimli çalışmasıdır. Diğeri ise, Rahim Tuğral'ın **"Farklı Kıraatların Tefsîr'deki Yeri"**, (*DEÜİFD*, İzmir, 1992, sayı: 7, s. 269-281) isimli çalışmasıdır.

Her iki çalışma da bir makale formatında olduğundan, konu hakkında verilen bilgiler ve örnekler sınırlı kalmıştır.

Muhammed Hasan, bu makalesinde isminden de anlaşılacağı üzere müfessirlerin kıraatlara bakış açılarını ele almıştır. Ona göre müfessirlerin kıraatlara bakış açısı üç şekilde olmuştur: a. Kıraatlara saldıranlar (et-Tâ'inûn fi'l-kırâât): Bunun örneği, Taberî ve Zemahşerî'dir. b. Kıraatlar arasında tercihte bulunanlar(el-Mureccihûn fi'l-Kırâât): Bunun örneği Kurtubî'dir. c. Kıraatları savunanlar(el-Müdâfiûn fi'l-Kırâât): Bu türün örneği ise Fahreddin er-Râzî ve Ebû Hayyân el-Endelûsî'dir.

Çalışmamızda yeri geldiğinde Muhammed Hasan'ın bu makalesine atıfta bulunulacağını hatırlatarak burada şu kadarını ifade edelim ki Taberî ve Zemahşerî'nin bazı kıraatları eleştirdikleri doğru olsa da bu, onların *"Kıraatlara ta'nda bulunanlar"* şeklinde bir genelleme içine sokulmasını gerektirmez. Özellikle, aynı zamanda bir kıraat imamı olan Taberînin, her kıraat imamı gibi bazı kıraatları bazılarına karşı tercih veya tenkit etmesini "ta'n" nitelemesiyle vermek, isabetli olmasa gerektir. Diğer yandan Muhammed Hasan'ın, kıraatları savunanlar kısmında gösterdiği Râzî, kimi zaman kıraatlar arasında tercihte bulunurken; tercih edenler arasında gösterdiği Kurtubî ise kıraatları genelde savunanlardandır. Dolayısıyla bu kategoride bazı uyumsuzluklar bulunmaktadır.

Sayın Tuğral'ın çalışmasında ise, farklı kıraatların tefsîre olan etkisi, seçilmiş on muhtelif kıraat örneği ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu yazarın **"Günümüzde Türkçe Tefsîr ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri"** (*Dünden Bugüne Tefsîr Sempozyumu*, s. 203 vd.) adında bir çalışması da bulunmaktadır. Bu çalışmada da Süleyman Ateş ve Hamdi Yazır mealleri baz alınarak farklı kıraatlardan ortaya çıkan anlam farklılıklarının önemi vurgulanmaya çalışılmıştır. Yazarın her iki çalışması da küçük bir makale çerçevesinde kalmıştır. Ancak, eksikleriyle beraber, her üç çalışma da müfessirlerin kıraatlara bakış açı-

sını ve kıraat farklılıklarının Kur'ân'ı anlamada rolünü ortaya koymada bize yön vermiştir. Makale ve kitap seviyesindeki bütün bu çalışmalarda görebildiğimiz eksik yönleri de göz önüne alarak aynı konuda yeni bir araştırma yapma gereğini duymuş bulunuyoruz. Bizim çalışmamız, aynı konuda Türkiye ölçeğinde yapılan ilk doktora çalışmasıdır. Bu nedenle eksik olan yönleri ve daha geniş araştırmayı gerektirecek kısımları olacaktır.

II. KIRAAT İLMİNE GENEL BİR BAKIŞ

1. Kıraat İlminin Tanımı, Konusu ve Gayesi

A. Kıraat İlminin Tanımı

Kıraet kelimesi, Arapça'da 'k-r-e/قرأ' kökünden semâî (kâide dışı) bir mastardır. *"Okumak, tilâvet etmek"* anlamına gelmektedir.[1] "Kırâât" ise, aynı mastarın çoğulu olup, *"okumalar/okuyuşlar"* demektir.[2]

Terim olarak kıraat, kıraat imamlarından her birinin, belirli rivâyet ve tarikleri kullanarak kendilerine has üslûp ve kurallar ile diğer kıraat imamlarından farklı şekilde Kur'ân'ı okuması (tilavet)na denir.[3]

Kıraat İlminde otorite olarak bilinen İbn Cezerî ise, Kıraat İlmini, "Kur'ân kelimelerinin okunma biçimini (edâ keyfiyetini)[4] ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvîlerine nispet ederek bildiren bir ilimdir." şeklinde tanımlarken[5] Dimyatî ise, "Kur'ân lafızlarındaki hazf, ispat, tahrîk, teskîn, fasl, vasl ve ibdâl[6] gibi diğer

---

1 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, **Lisânu'l-Arab,** Dâru's-Sadr, Lübnan, ts., I. 130; Râğ ıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân,** Mısır, 1961/1381, s. 401-402; Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, **Umdetu'l-Huffaz,** tahk. Muhammed Altuncu, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1993/1414, III. 338; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Arbe'ate Aşere,** tahk. Ali Muhammed Dabbâğ, Mısır, 1359/1940, s. 5; **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Arbe'ate Aşere,** tahk. Şa'ban Muhammed İsmail, Mektebu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Beyrut, 1987/1407, I. 67 vd.; Zerkânî, Muhammed Abdilazîm, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415, s. 336; Yüksel, Ali Osmân, **İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr,** *MÜİFVY.*, İstanbul, 1996, s. 29; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 73.

2 Yüksel, Ali Osmân, **"Kıraat-ı Aşere",** *Şamil İslam Ansiklopedisi,* İstanbul, 1990, III. 356.

3 Zerkânî, **Menâhil,** I. 336; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 73.

4 "Edâ keyfiyeti", Kur'an kelimelerinin Hz. Peygamber'den itibaren kârîler yoluyla ağızdan ağıza pratize edilerek gelen tüm okuma formalarını ifade eder. Harflerin telaffuzundan kelimelerin ifade kalıplarına kadar tüm ayrıntılar, bu kapsam içinde bir anlam ifade eder ki bu da yüz yüze eğitimi gerekli kılan ve kıraat ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli bir ayrıntıdır.

5 İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, **Müncidü'l-Mukri'în ve Mürşidü't-Tâlibîn,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980. s. 3. Krş. Kâdî, Abdulfettâh, **el-Büdûru'z-Zâhire fi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîki'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürâ,** Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1402/1981, s. 7; Zerkânî, **Menâhil,** I. 336; Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraatı**, Nedve Yayınları, Konya, 1981, s. 73.

6 Tanımda geçen kavramların anlamları: **el-Hazf(الحذف):** Lügatte 'düşürmek, kaldırmak, bir şeyden bir parça kesmek ve koparmak' manasında olup Kıraat İlminde, 'bazı kelimelerden bir harfin kaldırılması' anlamında kullanılmıştır. **el-İsbât(الإثبات):** Lügatte 'yerinde bırakmak, gerçekleştirmek ve isbât etmek' manalarınadır. Kıraat İlminde ise iskât'ın(الإسقاط) zıddı olarak kullanılmıştır. Sonunda hemze bulunan kelimelerde vakfedildiğinde, hemzenin belirli bir şekilde okunması, bunun bir örneğidir. Kıraat imamlarından Hamza ve Hişâm, "السفهاء" gibi kelimelerin sonundaki hemzeleri vakf halinde iskât (الإسقاط) ile yani bu hemzeyi iptal ederek (düşürerek) okumuşlardır. Bu iki imam dışında kalan kurrâ ise bu hemzeleri vakf halinde de olsa, tam okurlar. İşte Kıraat İlminde buna **isbât** ismi verilmektedir. **et-Tahrîk (التحريك):** Lügatte 'kımıldatma, hareket ettirme ve depretme' anlamlarına gelir. Kıraat İlminde ise sükûnun zıddıdır. Harfi, bilinen harekelerinin doğrultusunda okumaktır. **el-Fasl(الفصل):** Lügatte, 'iki şeyin arasını ayırmak, uzaklaştırmak ve kesmek' manasındadır. Kıraat İlminde ise, âyetlerin birbirinden ayrıldıkları noktalar(yani bir âyetin bittiği ve diğer âyetin başladığı noktalar), onların fasledildiği yerlerdir. Bunun dışında besmeleyle okunacak sûre arasında vakfetmeye de *fasl* denilmektedir. **el-Vasl(الوصل):** Lügatte bir şeyi bir şeye bitiştirmek, bir şeyin diğer bir şeyde nihâyet bulması anlamındadır. Faslın ve hicrânın zıddıdır. Kıraat

okuma şekilleri hakkında işitmeye dayalı olarak râvîlerin ittifak ve ihtilaflarını bildiren ilimdir."[7] şeklinde tanımlar.

Tanımlar incelendiğinde öne çıkan en önemli hususun, kıraatların işitmeye dayalı bir ilim olduğu gözlemlenmektedir. Yerinde izah edileceği üzere kıraatlar, kıraat imamlarından kendilerinden önceki imamlar kanalı ile Hz. Peygambere kadar ulaşan bir isnatla nakledilmiştir. Bu nedenle kıraatlarda "nakil" temel bir esastır.[8] Bu konuda, Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerden nakledilen "*Kıraat, uyulan bir sünnettir*"[9] ifadesi, kıraatların "nakil ve işitmeye" dayalı olduğunu temellendirmede bir gerekçe olarak zikredilir.[10] Zaten Kur'ân'ın bize naklinde de, metinden (mushaf) daha çok, bu metnin sözlü naklinin (hafızaların/hâfızların) daha büyük rol oynaması, "simâ" ve "naklin" önemi açısından mühimdir.[11] Dolayısıyla kıraatlar, "*İmâmların kendilerinden önceki kurrâdan rivâyetleriyle*" teşekkül edip ortaya çıkmıştır.[12] Ancak bu ravîlerin kendilerine ait olan tariklerinde ittifak edilen kısımları olduğu gibi, ihtilaf edilen kısımları da bulunmaktadır.

Tanımlarda görüldüğü üzere, Kur'ân lafızlarının gerek okunuşunda (edâ); gerekse kalıp olarak çatısında meydana gelen çeşitler/vecihler ve farklılıklar da kıraatın kapsamına girmektedir.[13]

Bu tanımlara göre kıraatlar arasında ihtilafın bir realite olduğu; bu ihtilafların her birinin Hz. Peygamberden gelen bir nakil ve simâ'ya dayanması nedeniyle vahyî bir hüviyet arz ettiği anlaşılmaktadır.[14]

Hz. Peygamber'den naklen gelen her haber ve naklin vahyî bir hüviyet taşımadığı doğru olsa da Allah tarafından gönderilen Kur'ân'ın tilâveti konusunda Hz. Peygamber'in bir dahlinin bulunmaması[15] nedeniyle kıraat rivâyetleri, geneli itibariyle vahyî bir temele dayanmaktadır. İlerde ele alınacağı üzere kıraatların tecvîdin de konusu olan edâ yönleri noktasında çeşitli kabile ve lehçe okuyuşlarını göz önüne almalarında kıraat imamlarının şahsî tasarrufları

ıstılâhında ise bir kelimeyi kendisinden sonra gelen kelimeye, sesi ve nefesi kesmeksizin bağlamak suretiyle okumaya denir. **el-İbdâl(الإبدال)**: Lügatte, bir şeyin yerine başkasını getirmektir. Kıraat ıstılâhında ise sâkin hemzenin, harf-i med olan vav, yâ veya elif harflerine tebdîl edilmesidir. Geniş bilgi için bkz.. Tetik, Necati, **Kıraat İlminin Ta'limi,** İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s. 179 vd.; Temel, Nihat, **Kıraat ve Tecvîd Istılâhları,** *MÜİFVY.*, İstanbul, 1997, s. 35 vd.

7 Dimyâtî, **İthâf**, s. 5. krş. Muhaysin, Muhammed Sâlim, **Fî Rihâbi'l-Kur'ân**, Kâhire, 1980/1400, I. 208.

8 Çetin, Abdurrahmân, **Kıraatların Tefsîre Etkisi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 91.

9 İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kıraat,** tahk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1400, s. 47-52; Bağdâdî, Hatîb, **el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Edebi'r-Râvî,** tahk. Muhammed Tahhan, Mektebu'l-Meârif, Riyad, 1403, II. 196; İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, **en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr,** tahk. Ali Muhammed Dabbâğ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I. 17.

10 Abdulhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, **el-Kırââtu'l-Kur'âniyye: Tarîh ve Tarîf,** Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405, s. 56.

11 Zerkânî, **Menâhil,** I. 336-337.

12 Zerkânî, **Menâhil,** I. 336

13 Zerkânî, **Menâhil,** I. 336.

14 Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 56.

15 Bkz. Hâkka, 69/44-45.

(ictihâd) bulunsa da kelimelerin kalıb olarak değişikliğe uğradığı (ki buna ferşteki[16] farklılıklar da denir) yerler konusunda aynı şeyi söylemek zordur.

Yukarıdaki tanımlarda kârîler arasındaki ihtilafa dikkat çekilmesinden dolayı, kârîlerin her bir kıraat konusunda ihtilaf ettikleri de anlaşılmamalıdır. Çünkü bir lafzın tüm kıraat imamları tarafından aynı şekilde nakledilmiş olması da mümkündür. Bu durumda bu kıraat, üzerinde ittifak edilen bir okuma şekli olacaktır. Kur'ân'ın geneli bu şekilde bize kadar gelmiş bulunmakla birlikte bazı âyetlerde yer alan kelimeler, farklı şekillerde de nakledilmiş ve okunmuştur. İşte bu tür kıraat vecihlerine Kıraat İlmi bağlamında "üzerinde ihtilaf olunan kıraat/muhtelefun fîh kıraat" adı verilmiştir.[17]

Yine bu tanımlarda kıraatlarla alakalı nakledilen vecihlerin her birinin sahîh bir kanalla bize ulaşması da önemli bir unsurdur ki mütevâtir ve meşhûr olan her sahîh kıraat formu bu kapsam içinde ele alınmıştır.[18]

Zikrettiğimiz bu tanımlarda kıraatların Kur'ân tefsîrine bakan yönüne bir atıf bulunmamaktadır. Bilindiği üzere Kıraat âlimlerinin temel hedefi, Kur'ân metninin telaffuzu ve edâ boyutudur. Kârîlerin bu ilmi icra ederken temel amacı, Kur'ân'ın Hz. Peygamberden itibaren kendilerine en sağlam kanalla nasıl ulaştığını tespit etmektir. Kurrâ, bunu tespit etmek amacıyla naklî, lügavî ve tarihî bir çok delile başvurmuştur.[19] Onların başvurduğu bu delillerden birisi de, ihtilafa sebep olan kelimelerle alakalı olarak manaya etki eden yerlerde -ki bu, daha çok ferşte olan farklılıklarda gündeme gelmektedir- âyet üzerinde meydana gelen farklı anlamları dikkate almışlar ve ihtilaf konusu olan kelime ile ilgili olarak âyetin bağlamına ve diğer sûrelerde geçtiği kısımlardaki benzerlerine bakarak bir tercihte bulunmuşlardır.[20] İşte onların bu çabaları, bir taraftan Kur'ân metninin sübûtu açısından önem taşırken diğer taraftan bu metnin anlamlandırılması yönünde ciddi bir işlev görmüştür. Nitekim Ebû Hayyân, Bahru'l-Muhît isimli tefsîrinin mukaddimesinde, Tefsîr İlminin tanımını yaparken, *"...Kur'ân lafızlarının okunuş biçimlerinden ve delâlet ettiği manalardan (da) bahseden bir ilimdir."*[21] ifadelerine yer verir. Daha sonra bu kısmı açarken de Kur'ân lafızlarının okunuş biçimlerinden kastının kıraat olduğunu ifade eder.[22] Çağdaş müelliflerden İbn Aşûr ve Halid Abdurrahmân Akk da kıraatın öne çıkan özelliği olan "edâ keyfiyeti"nin yanısıra, "tefsîrî fonksiyonu"na *"Kıraatın, lafızların med, imâle, tahfîf gibi edâ şekilleri ve tefsîrle alakalı olmak üzere iki yönü bulunmakta-*

---

16 **Ferş** (الفرش): Belirli bir kâideye dayanmayan ve Kur'ân'da dağınık olarak bulunan kıraat ihtilaflarına denir. Temel, **Kıraat,** s. 51.

17 Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 56.

18 Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, **el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr,** I. Baskı, Daru'l-Hicre, Riyad, 1996/1417, I. 112. Bâzemûl'un burada yaptığı tanım denemesinde de yukarıya aldığımız örnekler karşısında ciddî bir fark bulunmamaktadır. Bkz. Bâzemûl, **Kırâât,** I. 112.

19 Hücceti esas alan kitaplarda bu konuda hayli zengin bilgi bulunmaktadır.

20 Nitekim bunun örneklerini "Me'âni'l-Kırâât/Vücûhu'l-Kırâât" başlıklı eserlerde bulmaktayız. Buna örnek olarak Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin **Kitâbu Me'âni'l-Kırâât** isimli çalışması ile Mekkî b. Ebî Tâlib'in **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât**'ını örnek gösterebiliriz.

21 Bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, **el-Bahru'l-Muhît,** Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992/1412, I. 26.

22 Ebû Hayyân, **Bahr,** I. 26.

dır."[23] ifadeleriyle yer vermiştir. Dolayısıyla tefsîr ilmi içerisinde kıraatların da bir fonksiyon icrâ ettiği ve tefsîre bir katkı sağladığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere yukarıdaki tanımlarda, kıraatların edâ yönü ele alınmakla birlikte, tefsîre bakan yönü dikkate alınmamıştır. Klasik kıraat tanımları, bu ilmin temel işlevi itibariyle yanlış olmasa da farklı okuyuşlardan kaynaklanan farklı anlamları dikkate aldığımızda Tefsîr İlmi zaviyesinden eksik görünmektedir. Bu nedenle yapılan tanımlamada kıraatların "tefsîrî fonksiyonu"nu da ilâve etmek daha yerinde olacaktır. Ayrıca Kıraat İlmi göz önüne alındığında sadece sahîh kıraatlar bu ilmin kapsam alanı içine girerken Kur'ân'ın tefsîri göz önüne alındığında sahîh kıraatlar dışında kalan zayıf ve şâz kalmış diğer okuyuşlar da değerlendirme kapsamına girmektedir. Buna göre, Tefsîr İlmine olan katkısını da göz önüne alarak Kıraat İlmini, *"Kur'ân lafızlarının okuma biçimlerini ve ihtilaflarını ele alan; sahîh ve zayıf kalmış kıraatlarla âyetlerin anlaşılmasında/tefsîrinde belli bir fonksiyon icra eden bir disiplin"* olarak tanımlayabiliriz.[24]

B. Kıraat İlminin Konusu

Kıraat İlmi, konu olarak Kur'ân kelimelerinin telaffuzundaki değişiklikler ile bu kelimelerin edâ keyfiyeti hususunda hazf, isbat, fasl, vasl, sâkin kılma, imâle ve işmâm gibi mevzûlarda[25] kıraat imamlarının ihtilafını ele alan bir ilimdir.[26] Diğer bir ifade ile Kıraat İlmi, Kur'ân kelimelerinin okunuş ve edâ ediliş biçimini, ittifak ve ihtilaf yönleriyle rivâyet edilen her veçhi, nakledenin kendisine dayandırarak inceler. Ana teması bu olmakla birlikte, kıraatın çeşitleri, Kıraat İlminin tarihi ve ekolleri de bu ilmin konusu içine girmektedir.

Kur'ân metninin Hz. Peygamber'den itibaren vahyedildiği gibi okunarak bize kadar ulaşmasında önemli bir görevi üstlenen Kıraat İlmi, bu vahyin tefsîr edilmesinde de önemli bir role sahip olmuştur. Özellikle kurrânın ihtilafına neden olan bazı Kur'ân lafızlarının muhtelif vecihleri, tefsîr yönünden göz ardı edilmeyecek bir zenginlik ve birikim kaynağı olmuştur.

C. Kıraat İlminin Gayesi ve Faydası

Kıraat İlmi, kıraat imamları tarafından okunan ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahîh kıraatları, zayıf ve mevzû olanlarından ayırarak öğretmeyi amaç edinmiştir.[27]

Kıraat İlminin temel gayesi, Kur'ân vahyinin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, Kur'ân kelimelerini ashabına nasıl okuduysa, aynen o şekilde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir. Dikkat edilirse diğer bütün diller ve metinler zamanla mânâ ve ses kaymasına uğrarken, Kur'ân 1400 yıl önceki orijinal fonetik husûsîyetlerini koruyan tek metindir. Bu da Kıraat İlmi ve isnat geleneği sâyesinde olmuştur. Bilindiği üzere, her kârî

---

[23] İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,** Tunus, ts., I. 51-55; Akk, Halid Abdurrahmân, **Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh,** Dâru'n-Nefâis, III. Baskı, Beyrut, 1415/1994, s. 428.

[24] Krş. Dağ, **Kıraat,** s. 3.

[25] Bu kavramların anlamları için "Kıraat Farklılıklarının Çeşitleri" başlığına bakınız.

[26] Bkz. Dimyâtî, **İthâf,** s. 5; Ebû Şâme, el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz,** tahk. Tayyar Altıkulaç, *TDVY.*, Ankara, 1407/1986, s. 141; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü,** s. 235; Dağ, **Kıraat,** s. 3.

[27] Dimyâtî, **İthâf,** I. 67.

kendisini, hocası vasıtasıyla Hz. Peygambere ulaştırılan kesintisiz isnat zikreden bir icâzetnâme ile kayda geçirmiştir.[28]

Kıraat İlminin önemini açıkça ortaya koyan bir çok faydaları bulunmaktadır. Bu ilmin, gerek Kur'ân'ın genel okuyuş vecihlerini koruyarak bize kadar naklinde gerekse bu farklı okuyuşlardan çıkan muhtelif anlamlarla âyetlerin tefsîrinde sağladığı faydaları şöyle sıralamak mümkündür:

1. *Kur'ân lafızları telaffuz edilirken yanlış yapılmamasını sağlamak.* Bu sayede Kur'ân'ın hatasız ve lahn yapmadan okunması sağlanmaktadır.

2. *Kur'ân lafızlarını tahrif ve tağyirden (bozma-değiştirmekten) korumak.* Kıraat İlmi, Kur'ân lafzının indiği gibi kalmasında ve okunmasında en büyük güvence kaynağı olmuştur. Kıraat vecihleri olarak okunanlardan hangisinin Kur'ânî olup hangisinin olmadığını ayırabilmek, bu ilmin bir konusudur. Bu sayede Kur'ân'dan olmayan şâz kalmış okuyuşlara karşı Kur'ân'ın sıhhatli olan okuyuş şekli koruma altına alınarak bize kadar ulaşabilmiştir.

3. *Hüküm istinbâtında ve mücmel/kapalı âyetlerin açıklanmasında ilim adamına çeşitli çözümler sunup ona yardımcı olmak.* Örneğin Mâide, 5/6. âyette yer alan "أرجلكم" kelimesinin "أَرْجُلَكُمْ" şeklindeki nasb kıraatı ayakları yıkamaya; "أَرْجُلِكُمْ" şeklindeki cer kıraatı ise, ayakları meshetmeye delâlet etmektedir.[29] Bazen de -şâz da olsa- bir kıraat veçhi, hukukî bir hükmün açıklanmasına (beyân) yardımcı olabilmektedir. Mesela, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ" (Nisâ, 4/12) âyetini, "مِنْ أُمٍّ" eki ile okuması, kardeşlerin mirasçı olabilmeleri için aynı anneden olmaları itibariyle açıklayarak âyetteki kapalılığı gidermiştir.[30]

4. *İki farklı hüküm arasını farklı iki kıraatla cem etmeye vesile olmak.* Mesela, Bakara, 2/222'de geçen "يطهرن" kelimesinin tahfîfli/şeddesiz "يَطْهُرْنَ" ve teşditli/şeddeli "يَطَّهَّرْنَ" kıraatları[31] buna bir örnektir. İlerleyen sayfalarda açıklanacağı üzere tahfîfli (şeddesiz/cezimli) kıraatlara göre hayızlı kadına hayızı bitince yaklaşılabileceği; şeddeli kıraata göre, kadının hayzı bittikten sonra eşinin kendisine yaklaşabilmesi için gusül ve/veya abdest gibi bir artı temizlik gerektiği anlaşılabilmektedir. Çünkü ilkinde âdetli kadının hastalığının bitmesi ile doğal temizlenme gerçekleşmiş olmakta; şeddeli kıraata göre ise kadının bu temizliğinin yanında ayrıca gusül ve abdest gibi doğal temizlenme

---

[28] Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 16.

[29] İbn Kesîr, Hamza, Ebû Amr (ve bir rivâyete göre Âsım), kesreli olarak; Nâfi, İbn Âmir, Kisâî (ve bir diğer rivâyete göre Âsım) fethalı olarak okumuştur. (İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 242; Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said, **Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'a**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996/1416, s. 98) Bir kısım ulemâ, her iki kıraatı ele alırken, cer kıraatının ayağında mest bulunanlara; yıkamanın ise mest giymemiş olanlara ait olduğunu ifade etmiştir. İbn Cezerî, **Neşr,** I. 126; Zerkânî, **Menâhil**, I. 126. Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 188; İbn Cezerî, **Neşr,** I. 29; Suyûtî, Celâleddin, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** tahk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414/1993, I. 255.

[30] İbn Cezerî, **Neşr,** I/28; Zerkânî, **Menâhil,** I. 125; Muhaysin, Muhammed Sâlim, **Kırâât ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabîyye**, Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1405/1984, I. 34. Bu konuda ilerde birçok örnek sunulacaktır.

[31] İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım "يَطْهُرْنَ" şeklinde şeddesiz olarak; Âsım'dan bir diğer rivâyete göre, Hamza, ve Kisâî ise "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde şeddeli olarak okumuştur. (İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 182; Dânî, **Teysîr**, s. 129).

liğinin yanında ayrıca gusül ve abdest gibi doğal temizlenme sonrası ek bir temizlik yapması istenmiş olmaktadır.[32]

5. *Âyetlerde ortaya çıkabilecek yanlış anlamaları ortadan kaldırmak.* Mesela, "فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ" (Cuma, 62/9) âyetindeki "سعى" fiilini, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b'ın "فامضوا إلى ذكر الله"[33] şeklinde okuması, âyeti yanlış anlamaya engel olmuştur. Çünkü cumhurun okumasına göre âyetin zahiri, Cuma namazına koşarak gidilmesini gerektirmektedir. Ancak sahâbeden gelen diğer şâz okuyuşa göre, böyle bir anlam isabetli değildir. Çünkü "فامضوا" kelimesi, burada *"namaza yönelme ve teveccüh etme"* anlamındadır.[34] Zaten, namaza koşarak gitme, Hz. Peygamber tarafından da yasaklanmıştır.[35]

6. Bazı kıraatlarla muhkem bir lafzın mücmel kalmış yönünü izah etmek. Örneğin (Bakara, 2/238)'de "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين" âyetindeki "الصلاة الوسطى"dan kastın, diğer bir kıraatta "صلاة العصر" olduğu açıklanmıştır.[36]

2. Kıraat İlminin Tarihçesi

A. Kıraat İlminin Doğuşu

Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren onun ta'liminin/eğitiminin başladığı bilinmekle beraber, farklı okuma vecihlerinin ne zaman gündeme geldiği tartışmalıdır. Kaynaklarımız, farklı kıraatların, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini Hz. Peygamberin ifade ettiği zaman dilimine kadar uzandığını göstermektedir. "Yedi harf" konusunda daha sonra ayrıntılı olarak duracağımızı hatırlatarak burada şunu ifade edelim ki bu konu, Hz. Peygamber'in Medine'ye yerleşmesinden sonra, çevre kabilelerden insanların İslâm'a akın akın girmesiyle Kur'ân mesajının bu kimselere ulaşması amacına yönelik kolaylık ve ruhsat amaçlı bir müsaadeyi ifade eder. Tarihi veriler, bu ruhsatın Medine[37] döneminin son zamanlarında

---

[32] Bkz. Dânî, Teysîr, s. 129; İbn Cezerî, Neşr, I. 29; Zerkânî, **Menâhil**, I. 126; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 188.

[33] Bkz. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV. 522; Suyûtî, Celâleddin, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VIII. 161.

[34] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 29; Suyûtî, **İtkân**, I. 255; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 116.

[35] Konu ile alakalı bir haberde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Namaz için giyinip hazırlandığınız zaman sakın koşmayınız. Ancak huzur ve vakar içinde gidiniz. İmama yetiştiğiniz kısmında onunla kılın. Yetişemediğiniz kısmı ise kaza edersiniz.* / إذا ثوب بالصلاة فلا يسعَ إليها أحدكم ، ولكن ليمش وعليه السكينة والوقار . صلّ ما أدركتَ واقض ما سبقك" Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm **el-Musannef**, Beyrut, 1403/1983, VIII. 161; Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981, Mesâcid, 28; Sahâbeden nakledilen bu şâz okuyuş, âyet için tefsîr kabilinden birer açıklamadır. Bkz. İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kıraatı ve'l-İzâhi minhâ**, tahk. Ali Necdî Nâsif, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Matbaatu Ehrabu't-Ticâriyye, Kâhire, 1994/1414, II. 321-322.

[36] Kıraat İlminin faydaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Cezerî, **Neşr**, I. 28-29; Suyûtî, **İtkân**, I. 154-55; Yıldırım, Suat, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1406/1985, s. 75; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 115-116; Dağ, **Kıraat**, s. 3-5.

[37] Bazı bilginler, Hz. Ömer ile Hişâm arasında Furkân suresi hakkında vukû bulan tartışmadan hareketle bu ruhsatın Mekke döneminde başladığını ileri sürerse de bu doğru değildir. Onlar, bu tartışmanın Furkân sûresi üzerinde geçtiğini bu surenin de Mekke'de nazil olduğunu ileri sürerken Hişâm'ın Mekke'nin Fethi günü Müslüman olduğunu unutmaktadırlar. Bkz. İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdirrahmân b. Muhammed, **el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412, IV. 1538. Krş. Ebû Tâhir, **Safahât**, s. 29.

meydana geldiğini göstermektedir.[38] İşte Hz. Peygamberin farklı kıraatlarla Müslümanları Kur'ân taliminde serbest bırakması akabinde sahâbîler, bu farklılıkları gerek Hz. Peygamber, gerekse halifeler döneminde Kur'ân muallimi olarak gittikleri bölgelerdeki öğrencilerine aktarmışlardır. İşte sahâbeden, tabiînin önde gelenlerinin; onlardan da tebe-i tabiîn âlimlerinin yararlanarak kıraat rivâyetlerinin zayıfını sahîhinden; şâz olanını mütevâtir olanından ayırmak sûretiyle Kıraat İlmi ile ilgili bilgileri değerlendirmeleriyle Kıraat İlmi doğmuştur, diyebiliriz.[39]

Şimdi de, Kıraat İlmi'nin bu doğuş ve gelişim aşamalarına kısaca bakalım:

B. Kıraat İlminin Gelişim Aşamaları

a. Peygamber Dönemi

Kur'ân'ın Cibrîl (sav) tarafından Hz. Peygamber'e intikali ile ta'lim ve tilâveti başlamış oluyordu. Öncelikle inen vahyi kendi belleğinde kavrama/belleme arzusu ve telaşı içinde yaşayan Hz. Peygamberi Yüce Allah, *"Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur'ân'ı acele okumağa kalkma..."*[40] âyetiyle uyarmış ve kendisine inen vahyin kalbine yerleştirileceğini *"Onu (Kur'ân'ı senin kalbinde) toplamak ve (sana) okumak bize düşer"*[41] âyeti[42] ile de ifade etmiştir.[43]

Bilindiği gibi vahiy, 23 senelik bir zaman diliminde devam etmiştir. Bu iniş, "İnkar edenler dediler ki: 'Kur'ân ona toptan, bir kerede indirilseydi ya!' ... Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak (kolayca ezberlemeni sağlamak ve çeşitli olaylara karşı yeni gelen âyetlerle kalbini takviye etmek) için böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk" [44] âyetinde de vurgulandığı gibi Hz. Peygamber'in risâleti sürecinde devam etmiştir.

---

38 Bkz. İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, **Sahîhu İbn Hibbân,** tahk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993-1414, III. 13; Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992, I. 40; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, **es-Sünenu'l-Kübrâ,** tahk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebu Dâru'l-Bâzz, Mekke, 1314/1994, II. 384; Bekrî, Abdullah b . Abdilazîz, **Mu'cem Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi',** tahk. Mustafa Saka, Âlemu'l-Kutub, Riyad,1403, I. 164; Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed(öl. 671/1272), **el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'ân,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992. I. 31 vd.; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü,** s. 48-49; Şahin, Abdussabûr, **Târîhu'l-Kur'ân,** Kâhire, 1994/1414, s. 96-99; Çetin, **Kıraat,** s. 79.

39 İsmail, **Kırâât,** s. 46.

40 Tâhâ, 20/114.

41 Kıyâme, 75/17.

42 Bu âyetin sûrenin bağlamı ve bütünlüğü göz önüne alındığında Kıyamet Günü hesaba çekilen insanın halet-i rûhiyesini de canlandırdığını burada zikretmek gerekir; ancak diğer yorum da Tâhâ sûresinde yer alan âyet ile destek bulmaktadır.

43 İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Peygamber(sav), kendisine gelen vahiy karşısında onu öğrenme ve ezberleme amacıyla durmadan dudaklarını hareket ettirirmiş. Bu nedenle Cenâb-ı Allah onu, *"Acele (kavrayıp ezber)etmen için (Cebrail vahyi iyice bitirmeden) dilini onunla depretme. Onu (göğsünde)toplamak, onu (dilinde akıtıp) okutmak şüphesiz bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuz vakit sen onun kıraatına uy. (Sus ve ona kulak ver.) Sonra onu açıklamak (ve sana okutmak) bize düşer."* şeklindeki Kıyâme, 75/16-19. âyetleri ile uyarmıştı. Nitekim daha sonra Nebî, Cibrîl kendisine geldiğinde onu dinler ve Cebrâil gidince Nebî, okunan âyeti/âyetleri Cebrâil'in kendisine okuduğu gibi hıfzetmiş olurdu Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh,** Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981, Bed'ul-Vahy, 5.

44 Furkân, 25/32.

Nitekim aynı gerçeği, *"Onu (Kur'ân'ı) insanlara ağır ağır okuman için okuma parçalarına ayırdık ve azar azar indirdik."* [45] âyeti de ifade ederken bu inişin gerekçesine de temas etmiş olmaktadır.

Âyetlerin peyderpey indirilmiş olması gereği[46] Hz. Peygamber tarafından nüzûldeki seyre uygun olarak inmiş olan her âyet veya sûre sahabîlere öğretilmiş ve anlayamadıkları ya da yanlış anladıkları kısımların izahı yapılmıştır.

Muallim olarak gönderildiğini söyleyen[47] Peygamber Efendimizin, Kur'ân kıraatını nasıl yaptığına baktığımızda, Onun risâlet vazifesine has üslûp ile bunu gerçekleştirdiğini görüyoruz.

Kur'ân'ın anlaşılmasını ve tefekkür edilmesini amaç edinen bir üslup ile tilâveti gerçekleştiren Nebî, tertîl, tecvîd, vakf ve ibtida gibi Kur'an tilavetiyle ilgili her türlü tecvid kuralları başta olmak üzere, tilâvet esnasında kalbi Kur'ân'la meşgul olan, uhrevî bir korku hissettiren herhangi bir âyetle karşılaşınca Allah'a istiâzede bulunan, müjdeleyici bir âyeti okuyunca, onu isteyip ona kavuşmak için dua eden bir okuyuş tarzı ile Kur'ân'ı kıraat ediyordu.[48]

Tilâvet şekli bu şekilde olan Nebî, kendisine öğretilen usûle uygun olarak Kur'ân'ı ümmetine ta'lim ediyordu. Ta'limde, sema' ve arz yolunu kullanmıştı. Daha açık bir ifade ile kendisi sema'(işitme) yoluyla Kur'ân'ı Cebrâil'den (sav) almış, öğrendiğini ona tekrar sunmuştur. Cebrâil'in kendisine uyguladığı öğretim usûlünü daha sonra aynen ashabına uygulamıştı. Vahyin akabinde, gelen âyetleri erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı okuyarak, onların işitmesini yani sema' usûlünü, onlardan da muhtelif zamanlar da Kur'ân'ı dinlemekle de arz usûlünü tatbik etmiş olmaktaydı. Peygamberin bu usûllerin her birini fert fert ashabı arasında tatbik ettiği gibi toplu olarak da uyguladığına dair haberler bulunmaktadır.[49] Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'un, *"Vallahi Resulullah'ın bizzat ağzından yetmiş küsur sureyi ezberlemişimdir."* [50] şeklindeki ifadesi; Câbir b. Abdullah'ın, *"Resûlullah bize Kur'ân'ı öğretir gibi istihareyi öğretti."*[51] ifadesi ve nihâyet başka bir sahâbînin *"Resulullah, Büreyde b. Husayb'a bir gece Meryem suresinin başından (bazı âyetleri) öğretmişti..."*[52] şeklindeki sözleri, Peygamber'in Kur'ân öğretimi konusunda onlara gösterdiği gayretin ipuçlarını vermektedir.

---

45 İsrâ, 17/106.

46 Toptan indiği bilinen Tevrat ve İncil'in aksine, Kur'ân'ın parça parça inmiş olmasının -ki buna, *tencîmu'l-Kur'ân* denir- sebep ve hikmetleri için bkz. Zerkânî, **Menâhil**, I. 48-54; Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1990/1411, s. 105; Sâlih, Subhi, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Der-seâdet, İstanbul, ts., s. 49-62; Ebû Şehbe, **el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebu's-Sünne, Kâhire, 1992-1412, s. 65-77; Güngör, Mevlüt, **"Kur'ân'ın Perderpey İndirilmesinin Hikmetleri"**, *DİD*, c. 24 sy.: 3 s. 3-24. Aynı makale ayrıca, (Göngör, Mevlüt, **Kur'ân Araştırmaları -1**, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 35-66)'da yayınlanmıştır.

47 İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, **Sünen**, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981, Mukaddime, 19.

48 Bkz. Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 21.

49 Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 31-32.

50 Taberî, **Câmi'**, I. 60.

51 İbn Mâce, İkâmetu's-Salâh, 188 (I/440).

52 İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtü'l Kübrâ**, Beyrut, 1377/1957, IV. 242.

Hz. Peygamber ferdî olarak yaptığı ve yaptırdığı bu kıraat ta'limleri yanında özellikle Mescîd-i Nebevî'ye bitişik olan kısımda kalan Ashab-ı Suffa'ya da toplu Kur'ân ta'limi yapıyordu.[53] Nitekim Hz. Peygamber'e Kur'ân ta'liminde yardımcı olan Ubâde b. Sâmıt, mescitte sürdürülen ta'limde, Kur'ân tilâvetinden dolayı yükselen seslerin, yanılmalara yol açabileceği düşüncesiyle Resulullah'ın (sav) ikazlarda bulunduğunu söylemiştir.[54]

Fert fert yapılan bu ta'lim zamanla toplumun tüm katmanlarına yayılmış kadınıyla çocuğuyla tüm sahabiler, Kur'ân öğrenimine seferber olmuşlardır.[55]

Devam eden bu sürecin sonunda bazı sahâbîler diğerlerine göre Kur'ân konusunda temayüz eder hale gelmiştir. Bu nedenle olacak, Hz. Peygamber, Ubeyy b. Ka'b için *"Sizin en iyi Kur'ân okuyanınız, Ubey'dir."*[56] derken, öne çıkmış kârîleri kastederek de *"Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebî Hüzeyfe, Mu'âz ve Ubeyy b. Ka'b"*[57] demiştir.

Bazı sahâbîlerin muallimlik seviyesine kadar ulaştığını da görmekteyiz. Mus'ab b. Umeyr[58], Mu'âz b. Cebel,[59] Amr b. Hazm[60] ve Ebû Ubeyde b. Cerrah[61] bu muallimlerin önde gelenlerindendir.

Sahâbîlerden bir grup, Kur'ân üzerindeki bu gayretleri ile tanınmış ve temayüz etmişlerdir. Nitekim "kurrâ-kârî" kelimeleri birer ıstılâh olarak Medine

---

53 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İsfehânî, **Hılyetü'l-Evliya**, Beyrut, ts., I. 342.

54 Zerkânî, **Menâhil**, I. 199.

55 Buhârî, İ'tisâm, 10; İbn İshak, Muhammed b. İshak, **Sîretu İbni İshâk**, İstanbul, 1981, s. 28.

56 Tirmizî, Ebû İsa, **Sünenu't-Tirmizî**, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fikr, ts. Menâkıb, 33 (hd. 3791); İbn Mâce, Mukaddime, 11; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti'l-Âsâr**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1404/ 1984, I. 29. (Zehebî'nin bu eseri ayrıca, Tayyar Altıkulaç tarafından tahkiki yapılarak IV cilt halinde Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi Araştırma Merkezi (İSAM)'in yayınları arasında çıkmıştır. Bkz. Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, **Marifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr alâ't-Tabakâti'l-A'sâr**, tahk. Dr. Tayyar Altıkulaç, İSAM, İstanbul, 1995/1416)

57 İbn Sa'd, **Tabakât**, I. 220; İbn Abdilberr, **İstî'âb**, IV. 1485.

58 II. Akabe görüşmelerinde Allah Resulü'ne biat eden on iki kişilik Medineli Müslümanlar, geri dönerken, kendilerine Kur'ân'ı ve dini öğretecek birisini göndermesini Peygamber'den istemişler, Allah Resulü de Mus'ab'ı onlara göndermişti. Mus'ab'a Medine'de "**el-Kârî** (okuyan) ve **el-Mukrî** (okutan)" deniliyordu. Bkz. İbn Sa'd, **Tabakât**, I. 220; IV. 206; İbn Abdilberr, **İsti'âb**, IV. 1473; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, ts., ys., III. 149.

59 Mekke'nin Fethinden sonra orada kalarak Kur'ân ve diğer ilimleri Mekkelilere öğretmekle görevlendirilmiştir. (Hâkim, Muhammed b. Abdillah Nisabûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Beyrut, 1411/1990, III. 303) Bu sahâbî, daha sonra Yemen'e Kur'ân'ı ve İslâm'ı öğretmek, aralarında hükmetmek ve zekat mallarını toplamak amacıyla da gönderilmiştir. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, **Sünen**, İstanbul, 1981, Akdiye 11; İbn Sa'd, **Tabakât**, II. 38; İbn Abdilberr, **İsti'âb**, IV. 1402.

60 Bu sahâbî, hicretin onuncu yılında Necran'a sadaka toplamak üzere bir vergi tahsildarı olarak gönderilmişti. Amr, tahsildarlık görevi yanında, Resulullah'ın emri üzere Necranlı Müslümanlara Kur'ân ve fıkıh öğretmekle de yükümlü bulunuyordu. Bkz. İbn Abdilberr, **İsti'âb**, III. 1173 (Amr, o anda 17 yaşında idi. İbn Abdilberr, **İsti'âb**, III. 1173) Peygamber Amr'a mektup yazmış, burada onun vazifelerinden biri olarak *"İnsanlara Kur'ân öğretmesini"* emretmiştir. (Hamidullah, Muhammed, **el-Vesâiku's-Siyasiyye**, Beyrut, 1985, s. 207)

61 Yemen'den bir grup gelerek Resulullah'tan kendilerine dinin esaslarını öğretecek birini göndermelerini istemişler, Hz. Peygamber de onlara "bu ümmetin emini" diyerek elini tuttuğu Medine'de Kur'ân öğretimiyle meşhur olan Ebû Ubeyde'yi göndermiştir. Bkz. İbn Abdilberr, **İsti'âb**, IV. 1711.

döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre özellikle Medîneli Ensar arasında sayıları yetmişi aşkın, kendilerine kurrâ denilen ve çevre kabîlelere gönderilen kimseler bulunmaktadır.[62]

Kurrâ ismi ile bilinen bu kimselere bu vasfı verdiren husûsîyet, onların inen vahyi büyük bir hırs ve şevkle öğrenme ve ezberlemeleridir. Yazının bu dönemde yeterince yaygınlık kazanmamış olması da Kur'ân'ın naklinde, sayfalarda yazılmasından daha çok kalplerde ezberlenmesine itimadı öne çıkartıyordu.[63]

Kur'ân'ı ezberleme konusunda öne çıkan ve Peygamber (sav) hayatta iken ün yapmış sahâbîleri, Zehebî, sekiz kişi olarak tespit etmiştir. Bunlar, Abdullah b. Mes'ûd(öl. 32/652) Ubeyy b. Ka'b (öl. 20/640) Ebu'd-Derdâ (öl. 32/652) Osmân b. Affân (öl. 35/655) Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/660) Ebû Musa el-Eş'arî (öl. 44/664)Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665)tir.[64]

Hayatlarına eserinde kısa kısa temas eden Zehebî, bu sahâbîlerin Kur'ân'ı, bizzat Resulullah (sav)'ın ağzından arz yoluyla ezberlediklerini ve bu sekiz kişinin, aynı zamanda on kıraat imamının senetlerinde, Hz. Peygamber'den sonra ikinci halkayı oluşturduklarını aktarır.[65]

Peygamberin yaptığı ta'limde kendisinin vahiy öncesi okuma yazma bilen bir kişi olmadığı gerçeği göz önüne alınırsa[66] bu ta'limi şifâhen yaptırdığı söylenebilir. Ancak okuma yazma bilenlerin ise bu ta'limi kendilerine ait olan sayfalardan okumaları ve okutmaları ile gerçekleşmiştir. Risâletin beşinci yılında Hz. Ömer'in, İslâm'a giren kardeşinin evine vardığında onları Tâhâ sûresinin yazılı olduğu sayfaları okurken bulması ve sonra da bunu okuyarak kendisinin de Müslüman olması hadisesi,[67] sahâbe arasında Kur'ân ta'liminde sayfalara başvurmaların erken dönemde başladığını göstermektedir. Zaten Kur'ân'da gerek "kitap", "suhuf", "kırtas" gibi kavramların geçmesi[68] ve gerekse eski peygamberlerin kitaplarından *"İbrahimin ve Musa'nın sahifelerinde..."*[69] ifadeleriyle bahsedilmesi, Hz. Peygamber ve arkadaşları arasında, psikolojik bir motivasyon oluşturarak bu ta'limde bir model oluşturduğu da muhtemeldir.[70] Hz. Peygam-

---

[62] Müslim, İmâre, 147 (III. 1511, 677); Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 17; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 86 vd. Hatta bu kurrâdan bazılarının şehid edildiği bilinmektedir. (Vâkıdî, **Megâzî**, I. 347'den Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 16)

[63] Bkz. İbn Teymiyye, Ahmed Abdulhâlim(öl. 728/1328), **Mecmûu Fetevây-i Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye**, tahk. Abdurrahmân Muhammed Kasim el-Âsimî en-Necdî el-Hanbelî, Mektebetu'n-Nahda, 1404 (I-XXVIII), XIII. 400.

[64] Zehebî, **Ma'rife**, I. 24-42. Krş. Suyûtî, **İtkân**, I. 228. Aslında Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'ı ezberleyen sahâbîlerin sayısının, bu sayının çok üzerinde olduğu da unutulmamalıdır.

[65] Zehebî, **Ma'rife**, I. 42.

[66] *"Sen bundan önce herhangi bir kitap okumuyordun; onu sağ elinle de yazmıyordun. Eğer öyle olsaydı bâtıla sapanlar mutlaka kuşku duyacaklardı."* (Ankebut, 29/48)

[67] Hamidullah, Muhammed, **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, çev: Sâlih Tuğ, *MÜİFVY*, İstanbul, 1993, s. 42.

[68] Bu konuda bkz. Sülün, Murat, **"Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması "**, *MÜİFD*, İstanbul, 1997, s. 13-15, 55-120.

[69] Necm, 53/36; A'lâ, 87/19.

[70] Peygamber döneminde bazı sahâbenin kendilerine has özel mushaflarından bahsedilmektedir. Gerçi bu mushafların Kur'ân'ın tümünü ihtiva etmediği -çünkü vahiy inmeye bir taraftan devam etmektedir- kesindir. Bkz. Kılıç, Sadık, **"Kur'ân'ın Cem'i Meselesi"**, *AÜİFD*, sayı: 4,

ber, inen her âyeti katiplerine yazmayı emrederken, âyet parçalarını kastederek: *"Şu âyeti şu surenin şurasına yerleştirin"*[71] ve *"Benden Kur'ân'ın dışında bir şey yazmayınız..."*[72] diyerek öncelikle vahyin korunmasını ve kayıt altına alınmasını hedefliyor, böylece, vahyin yazılı ta'limini de yaptırıp ashap arasında Kur'ân metninin yaygınlaşmasına teşvikte bulunmuş oluyordu. Hz. Peygamberin vahyi katiplere yazdırırken, sahâbîlerin yazmış oldukları sahifelerdeki muhtemel hataları düzeltmek amacıyla O'na tekrar okumaları önemli bir husustur. Zeyd b. Sâbit şöyle anlatır: *"Resulullah bana yazdırıyordu ve ben yazımı bitirdiğimde bana yazdığım şeyi okumamı söylüyordu. Şâyet bazı hatalar olmuşsa bunu düzeltiyordu. Ancak bundan sonradır ki ben diğer insanların da bilgi sahibi olmaları için bunları açıklıyordum."*[73]

Demek oluyor ki katipler de Kur'ân'ın ta'liminde önemli bir role sahip olmuşlardır. Bu anlamda Zeyd b. Sâbit ve Ubeyy b. Ka'b'ın vahiy katibi olmaları yanında birer kârî olmaları tesâdüfî değildir. Ancak her kâtibin iyi bir Kur'an okuyucusu olduğu da elbette söylenemez.

Peygamberin sahâbeye Kur'ân'ı ta'limi konusunda sunduğumuz bu bilgilerden sonra burada değinilmesi gerekecek esas konu, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı insanlara nasıl ta'lim ettiği/ettirdiği; ta'liminde farklı lehçelerle okuyup okumadığı, okudu ise bunu nasıl ve ne zaman uyguladığıdır.

Farklı lehçelerle Kur'ân tilaveti Medine döneminde gündeme gelmiş bir konudur. Dolayısıyla risâletin Mekke döneminde ve Medine döneminin bir kısmında tek harf üzere devam ettiğini söylenebilir.[74] Üzerinde farklı görüşler olsa da genel kanaate göre "harf" den kasıt farklı lehçe ve ağızlardır. Manası aynı kalmak üzere Kur'an'ın muhtelif kelimelerinin farklı ifadelerine Hz. Peygamber "kolaylık" amacıyla izin vermiştir ve kendisi de bu ruhsatı kısmen kullanmıştır. Ancak bunu Hz. Peygamberin sahâbesine nasıl uyguladığı konusunda elimizde ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Genel görüşe göre kimisi Kur'ân'ı Peygamber'den bir harf/lehçe üzere alırken kimisi iki ve daha fazla lehçe üzere almışlardır. Sonra onlar, bu hal üzere iken muhtelif beldelere dağılmışlardır. Bu sebeple tabiînin ve tebe-i tâbiîn'in kıraatları alışlarında da benzer ihtilaflar zuhur etmiştir.[75] Ancak ifade etmek gerekir ki bunun pratik bir örneğine ilgili rivâyetlerde rastlamak mümkün değildir. Hz. Peygamber ile sahâbe arasında yaşanan onca Kur'ân ta'limi diyaloguna dair bir çok malzeme içerisinde bu konuda bir rivâyet yoktur ki orada Hz. Peygamber sahâbeden herhangi birisine, bu kelimeyi şöyle de okuyabilirsin, böyle de okuyabilirsin, demiş olsun. Buna dair sahîh bir habere

---

1980, s. 262.

[71] Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 42.

[72] Müslim, Zühd, 16.

[73] Buhârî, Tefsîr(sûre), 4; Heysemî, Nuruddin Ali b. Bekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,** Dâru'n-Neşr, Beyrut, 1407, I. 152; Ebû Sa'd Temîmî, Abdulkerîm Muhammed b. Mansûr, **Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimlâ**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1981, s. 77; Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 42; Draz, Abdullah, **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru**, çev. Sâlih Akdemir, Emek Matbaacılık, Ankara, 1983, s. 28; Kaddûrî, Ğanîm, **Resmu'l-Mushaf,** Mevsûati Lecneti'l-Vataniyye, Bağdad, ts. s. 98.

[74] Bu konu üzerinde **"Yedi Harf-Kıraat Münasebeti"**nin ele alındığı başlıkta ayrıntılı olarak tekrar duracağımız için burada konu hakkında vardığımız sonuçlar aktarılmaktadır.

[75] Zerkânî, **Menâhil**, I. 337.

biz rastlamış değiliz. Bu konuda en iyimser bir ifade ile Hz. Peygamberin, kârî sahâbîlere muhtelif zamanlarda aynı âyet veya sûreleri farklı vecihlerde okuduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber bu ruhsatı kimi zaman sahâbesine kullandırmış olsa da genelde Kur'ân'ı insanlara tek kıraat ile ve tek lehçe ile(ki o da Kureyeş lehçesidir) okumuştur. Mesela inen vahyin tekrarı mahiyetinde olan Ramazan mukabelelerinde -ki vefat ettiği sene bu olay iki kez gerçekleşmiştir.[76]- büyük olasılıkla yine aynı şekilde tek harf üzere gerçekleşmiştir. Bununla beraber o, insanlara inen vahyin tilâvetinde bir zorluk çıkarmamış ve herkesin kendi lehçesine göre Kur'ân okumalarına izin vermiş ve bu ruhsat vefat ettiği zamana kadar da devam etmiştir. Bu ruhsatın bittiğine dair bir emrin verilmemiş olması, Nebînin vefatını müteakip, sahâbe tarafından Kur'ân'ı okumada ve okutmada bir genişlik olarak kullanılmaya devam etmesini sağlamıştır.[77]

b. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Dönemi

Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde nüzûlünün tamamlanmasıyla beraber bir kitap halinde bulunmaması,[78] Ebû Bekir döneminde de Kur'ân tilâvetinin şifâhî olarak devam ettiğini göstermektedir.

Kur'ân'ın koruyuculuğu görevini üstlenen hafızların da aralarında bulunduğu savaşlarda bir çok Müslümanın şehit düşmesi, Kur'ân'ın korunması konusunda kaygıya neden olmuş ve bu durum Hz. Ömer gibi ileri görüşlü kimseleri harekete geçirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir yönetimi, Zeyd b. Sâbit'in komisyon başkanlığında yapılan çalışma sonucu Kur'ân'ın bir kitap haline getirilmesini sağlayabilmiştir.

Ebubekir döneminde yazılan bu mushafta hedeflenen gaye, Kur'ân metninin korunması idi ve bu hedef, başarıyla da gerçekleşmiştir. Gerek Hz. Peygamberin evinde, gerekse muhtelif sahâbîlerin eli altında dağınık olarak bulunan Kur'ân âyetlerinin iki şahitle birlikte komisyona getirilmesiyle [79] ortaya çıkan bu kitap, ya da meşhûr adı ile Mushaf[80], halifenin yanında kalmıştı.[81] İnsanlar bu mushaftan istifade de edemiyorlardı. Çünkü nüsha, tek adet idi. Bir kısım sahâbî, bu ihtiyacı gidermek için kendilerine ait özel mushaflar yazmış/yazdırmışlardı[82]. Zaten muallim olan sahâbîlerin başkalarına Kur'ân öğre-

---

[76] Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 7. " كان يعرض علي النبي صلي الله عليه وسلم القران كلّ عام مرة فعرض عليه مرتين في العام الّذي قبض فيه ... / Ebû Hureyre şöyle der: *"Kur'ân, Nebi'ye her sene bir kere arz olunurdu. Ruhunun kabzolunduğu sene ise iki kere arz olundu..."*

[77] Şahin, **Tarîh**, s. 81.

[78] Zerkeşî'nin Hâris el-Muhâsibî'den naklen aktardığı bir rivâyette, Hz. Peygamber'in katiplere yazdırdığı âyet ve sûrelerin bir tomar halinde evinde saklandığı şeklindeki rivâyet ve konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Ersöz, İsmet, **Kur'ân'ın İndirilişi ve Bugüne Gelişi**, Konya, 1993, s. 75 vd.

[79] Suyûtî, **İtkân**, I.184; Zerkânî, **Menâhil**, I.207; Sâlih, **Mebâhis**, s. 76; Güngör, Mevlüt, **Kur'ân Araştırmaları -2**, İstanbul, 1996, s. 109.

[80] Zeyd b. Sâbit tarafından yazılan bu Kur'ân'a, Abdullah b. Mesûd'un teklifiyle "Mushaf" ismi verilmiştir. Bkz. Zerkeşî, **Burhân**, I. 283; Bilmen, Ömer Nasûhî, **Büyük Tefsîr Tarihi**, İstanbul, 1991, I. 23; Demirci, Muhsin, **Kur'ân Tarihi**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1997, s. 150.

[81] Onun vefatı üzerine Hz. Ömer'e, onun da vefatı üzerine Hz. Ömer'in kızı ve Peygamberimiz'in hanımı Hafsa'ya teslim edilmiştir. Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, **Fedâilu'l-Kur'ân**, (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'in sonunda), ts. ys., s. 10.

[82] Sahâbeden İbn Mes'ûd başta olmak üzere İbn Abbâs, Hz. Ali, Hz. Aişe gibi birçok kimsenin özel mushafının olduğu bilinmektedir. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif** isimli eserinde birçok sahâbe

tirken bu mushaflara ihtiyacı da vardı. Kur'ân'ı öğrenme, öğretme, ezberleme ve ezberletme gibi amaçlar doğrultusunda meydana getirilmiş bu mushaflara halifelerden de bir engelleme gelmiyordu. Hatta Hz. Ömer'in de kendi döneminde mushaf yazdırdığı ve bunun Kur'ân'ı ilk cem hareketi olduğu dahi söylenmiştir.[83] Sonuç itibariyle her iki halife döneminde Kur'ân'ın ta'limi, sahabilerin özverileri ile yaygınlaşarak devam etmiştir ve bu durum, Halife Osmân dönemine kadar bu şekilde sürmüştür. Onlardan her biri, bu ta'lim vazifesini Resulullah tarafından okuyup öğrendiği şekilde tatbik etmiştir. Bu nedenle bazen öğrendikleri ve öğrettikleri vecihlerde bir takım farklılıklar da (yedi harf) bulunmaktadır.

Unutmamak gerekir ki Ebu Bekir döneminde yazılmış olan, noktalama ve harekelemeyi ihtiva etmeden kaleme alınmış olan[84] bu mushaf, birden fazla şekilde okunmaya imkan tanıyordu. Dolayısıyla bu mushaf, ister tek harf üzere yazılmış olsun, isterse yedi harfi tümden ihtiva edecek şekilde kaleme alınmış olsun[85] bunun sahâbe için pratikte bir faydası ve bağlayıcılığı yoktu. Çünkü bu nüsha, yukarıda ifade edildiği gibi bir taneydi. O da halifenin yanında duruyordu. Bu nedenle muallim olan sahâbîler dağıldıkları bölgelerde Kur'ân öğretirken tıpkı Peygamber döneminde olduğu yedi harf ruhsatından faydalanmaya ve bunu insanlara uygulamaya devam etmişlerdir.

Bu kârî sahâbîler, kıraat vecihlerini nakilde arz usûlüne özel önem veriyorlardı. Bundan dolayıdır ki kıraat imamlarının hayatını konu alan kitaplarda; "*kıraatı falandan arzan aldı*" tabirine sıkça rastlamaktayız.[86] Mesela kurrâdan birinci tabakada yer alan Hz. Osmân, Hz. Ali, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa el-Eş'arî, Ebu'd-Derdâ gibi sahâbîler, kıraatı Hz. Peygambere arz etmişler, ikinci tabakada yer alan kurrâ ise, birinci tabakaya arz etmişlerdir.[87] Bunlardan Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs Ubeyy b. Ka'b'a,[88] Muğire b. Şihâb ise Hz. Osmân'a arzetmiştir.[89]

---

mushafından örnekler verir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Kitabu'l-Mesâhif**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s. 60-98. Ayrıca bu eser, Arthur Jeffery tarafından tahkik edilerek sahâbe kıraatlarında bulunan farklılıklar ile **Materials for The History of The Text of The Qur'an** ekiyle birlikte neşredilmiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 50-75; (tahk. Arthur Jeffery) Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936/1355, s. 50-75.

83 İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 16-17. Hz. Ömer'in vefat ettiği zaman Hz. Ebû Bekir'den kalma Mushaf'ın özellikle Hz. Hafsa'ya teslim edilmesi, bu Mushaf'ın Hz. Ömer'in kendisine ait olan bir Mushaf olma ihtimalini de akla getirmektedir.

84 Yazının nokta ve harekeden yoksun olması, bu işaretlerin bilinmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir takım araştırmalar, o dönemde noktalamanın aslında bilindiğini göstermektedir. Mesela, Halife Ömer zamanında kaleme alınmış 22. Hicri (M. 622) yılı kaydını taşıyan Mısır'da keşfolunup şimdi Viyana'da muhafaza altından tutulan ve papirus üzerine yazılı resmi bir mektupta (Bkz. Grohman, Adolf, **From the World of Arabic Papyri**, Kâhire, s. 82, 113, 114) hı, zâl, ze, şın ve nûn harfleri birbirinden özel noktalarla tefrik edilmiştir. Benzer örnekler için bkz. Hamidullah, **Kur'ân Tarihi,** s. 51 vd.

85 Bu konuda bazı âlimler, Ebu Bekir döneminde yazılan Mushaf'ın yedi harfi kapsayacak şekilde yazıldığını söylemişlerdir. Bir kısım âlimler ise her ne kadar yedi harfi içinde barındırıyorsa da onu tümüyle ihtiva etmediği fikrindedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Cezerî, **Neşr**, I. 31; Şelebî, Abdulfettâh, **Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn**, Dâru'ş-Şurûk, Cidde, 1983/1403, s. 9; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 50.

86 Zehebî, **Ma'rife**, I. 50, 53, 58, 61, 63, 67, 70, 83, 144, 146, 148, 170, 185, 204, 206, 207, 228, 246, 332, 388, 438, 585 vb.

87 Mesela bkz. Zehebî, **Ma'rife**, I. 24 vd. Kevserî, Muhammed Zâhid, **Makâlâtu'l-Kevserî**,

Halifeler döneminde muhtelif yerlere gönderilen muallim sahâbîler, bu görev konusunda da çok titiz davranıyorlardı. Mesela Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Ömer döneminde Basra'ya vali olarak gönderilen bir kişidir. Basra'ya varınca *"Beni, Halife Ömer size Rabbinizin kitabını ve Nebinizin sünnetini ve takip ettiğiniz yolu tashih edip düzeltmem için gönderdi"* [90] demiştir. Enes b. Mâlik ise şöyle der: *"Ebû Musa beni, Ömer'e gönderdi. Ömer, Ebû Musa'yı nasıl bıraktın" diye sordu. Ben de, "Onu insanlara Kur'ân okur olarak terk ettim..." dedim."* der.[91] Benzer şekilde Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir'i Kûfe'ye vali olarak tayin edince Abdullah b. Mes'ûd'u da onunla birlikte muallim olarak göndermişti.[92] İbn-i Mes'ûd, Kûfe'de Mescid'de halkı toplar, onlara her âyet hakkında izahatta bulunurdu.[93] Bu esnada Selmân da kendisini dinlemek için toplananlara Kur'ân'dan bazı sûreler okuyup açıklamasını yapar[94] ve insanların bazen ilgisizliğine tepki gösterirdi.[95] Aynı şekilde Ebu'd-Derdâ da Hz. Ömer döneminde Şâm'a gitmiş ve burada birçok insana Kur'ân öğretmiştir.[96] Anlatıldığına göre, Ebu'd-Derdâ, sabah namazını kıldığında insanlar onun yanına Kur'ân okumak için toplanırlar, o da onları onar kişilik gruplara böler ve her birinin başına *"arîf"* denilen Kur'ân'ı iyi bilenlerden birini koyardı. Kendisi de Mihrab'ın yanında durur, onları teftiş ederdi. Bu öğrencilerin yaklaşık 1600 civarında olduğu söylenir.[97] Ebû'd-Derdâ'nın uyguladığı bu çeşit toplu ta'lim usûlünü, İbn Mes'ûd da uygulamıştır. Şu olay çok manidardır. Bir bedevî, talebelerine Kur'ân okutmakta olan İbn Mes'ûd'un yanından geçerken etraftakilere dönüp *"Bunlar ne yapıyorlar?"* diye sormuş, bunu duyan İbn Mes'ûd da karşılık olarak *"Muhammed'in mirasını paylaşıyorlar"* cevabını vermiştir.[98]

Burada son olarak kıraat konusunda ün yapmış olan Abdullah b. Abbâs'ın da ismini anmak gerekir. Bu sahâbî, Peygamber döneminde yaşı küçük bir kişi olmasına rağmen kendisi Ömer b. Hattâb, Ubeyy b. Ka'b, Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerden ilim almış ve sonradan Mekke'de Said b. Cübeyr, Mücâhid, Tâvûs, İkrime gibi tabiinin büyüklerinin Kur'ân kıraatı ve tefsîrinde yetişmesine yardımcı olmuştur.[99]

Kâhire, 1372, s. 40.

88 Zehebî, **Ma'rife**[1], s.29; Kevserî, **Makâlât**, s. 40.

89 Zehebî, **Ma'rife**[1], s. 24; Kevserî, **Makâlât**, s. 43.

90 Ebû Nuaym, **Hılye**, I. 257.

91 İbn Sa'd, **Tabakât**, II. 345.

92 Hamidullah, **Vesâik**, s. 417.

93 Heysemî, **Mecma'**, VII. 166-167.

94 Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 341.

95 Ebû Nuaym, **Hılye**, I. 341.

96 Zehebî, **Ma'rife**[1], I. 41; Kevserî, **Makâlât**, s. 14-15.

97 Zehebî, **Ma'rife**[1], 41-2.

98 Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, **Fedâilu'l-Kur'ân**, tahk. Komisyon, Dâru İbn Kesîr, Beyrût-Dımeşk, 1995/1415, s. 51; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 45. (مَرَّ أعرابي بعبد الله بن مسعود، وهو يُقرئُ قوما القرآنَ، أوْ قالَ: وعِنده قوم يتعلمُونَ القرآنَ، فقال: ما يصنعُ هؤلاء فقال إبن مسعود: يقتسمون ميراثَ محمدٍ صلي الله عليه وسلم) Bu rivâyet için bkz. İbn Atiyye, Ebû Bekir Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz**, tahk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413, I. 37; Heysemî, **Mecma'**, I. 132-124'da rivâyet edilmiş, senet yönü ile hasen görülmüştür. Bkz. Ebû Ubeyd, **Fedâil**, s. 51 (dipnot).

99 Selkînî, Abdullah Muhammed, **Abdullah b. Abbâs**, Kâhire, 1986, s. 54-134; Ebû Nuaym, **Hılye**, I. 320.

c. Hz. Osmân Dönemi ve Sonrası

Hz. Osmân dönemini ilk iki halifeden ayıran temel nokta, bu dönemde Kur'ân'ın çoğaltılarak tüm Müslümanların ortak bir metin etrafında toplanması ve kıraatlar için birer kriter olan bu mushafların çevre eyaletlere gönderilmesidir.

Yukarıda söylendiği üzere halifeler döneminde farklı bölgelere dağılmış olan ve insanlara Kur'ân eğitimi ile meşgul olan bu insanlar çok ciddi bir görev yerine getiriyorlardı. Çünkü onlar gittikleri beldelerde yaşayan insanlara Allah'ın yüce kelamını öğretiyorlardı. Ancak sahâbîlerin her biri diğerine göre bir takım farklılıklar arzeden kıraatlar öğretiyorlardı. Farklı sahâbîlerden Kur'ân öğrenmiş olan talebeler; hac, savaş vb. nedenlerle bir araya geldiklerinde her biri kendi hocasından öğrendiği kıraatın daha doğru olduğunu söylüyor; hatta diğer kıraatı inkara bile kalkışabiliyordu. Bu durum Arap olmayan unsurlar arasında yaşandığı gibi[100] bizzat Hz. Osmân'ın yanında bile meydana gelmişti.[101] Bu durumdan rahatsız olan Hz. Osmân bir hutbe vererek, *"Siz benim yanımda bile ihtilaf ediyorsunuz, uzak beldelerde yaşayanlar elbette daha fazla ihtilafa düşeceklerdir. Ey Muhammed ashabı! Bir araya gelip insanlara bir imam (mushaf) yazınız*" demiştir.[102] Aynı konuda Ebu Huzeyfe de Ermenistan Seferi'nden döndüğünde Halife Osmân'a, Iraklı askerlerle -ki onlar İbn Mes'ûd'un kıraatından haberdar idiler- Suriyeli askerlerin -ki onlar ise Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatını öğrenmişlerdi-[103] karşılıklı olarak birbirlerinin kıraatını eleştirdiklerini, hatta daha da ileri giderek birbirlerini imansızlıkla suçladıklarını haber vermişti. Ebû Huzeyfe ayrıca, *"Ey Müminlerin emiri, şu ümmet Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarında düşmüş oldukları ihtilafa düşmeden önce, sen bu işin icabına bak"* diyerek ümmeti "tek bir kitap" üzere toplaması konusunda Hz. Osman'ı uyarmıştı.[104]

Bunun üzerine Hz. Osmân durumun ciddiyetini fark etmiş ve harekete geçmiştir. Hz. Ebu Bekir döneminde yazılmış olan Mushaf esas alınarak teksir/çoğaltma yapılmış ve bu mushaflar pilot şehirlere gönderilerek ümmetin kıraatlar konusunda yaşadığı bu kargaşa giderilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla Hz. Osmân; Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-Âs, Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'dan oluşan heyete Kur'ân'ı istinsah etmelerini emretmiştir. Bu dört kişi, sahâbenin en güvenilir ve en faziletlilerindendir.[105]

Mushaf'ın yazımında Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olan ve o anda Hz. Hafsa'nın elinde bulunan nüsha kriter olarak alınmıştır.[106] Hz. Osmân, Zeyd'in dışındaki Kureyşli üç kişiye: *"Zeyd ile Kur'ân hakkında bir şey üzerinde ihtilaf ettiğiniz zaman onu Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü o Kureyş lehçesiy-*

---

[100] Râfiî, Mustafa Sadık, **İ'câzu'l-Kur'ân**, Mısır, 1926, s. 19 vd.

[101] Suyûtî, **İtkân**, I. 187-88; Demirci, **Tarîh**, s. 154.

[102] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 21; Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 46 vd.

[103] Zerkânî, **Menâhil**, I. 210.

[104] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 11.

[105] Şelebî, Raûf, **"Resmu'l-Mushafu'l-Osmânî"**, *ME*, c.: 51, sy.: 9, 1978, s. 2060; Sâlih, **Mebâhis**, s. 79.

[106] Buhârî, **Fedâilu'l-Kur'ân**, s. 3.

le nazil olmuştur." demiştir.[107] Burada önemli bir husus, Halife Osmân (ra)'ın çoğalttırdığı bu mushafların, o anda Medine'de bulunan yaklaşık 12.000 sahâbe tarafından kabul görmüş ve onların tasvip ve tavsiyesi doğrultusunda bir araya getirilmiş olmasıdır.[108]

Peki Halife Osmân, bu nüshalarda yedi harfe yer verdirmiş midir? Bu soruya bir kısım âlimler "evet" cevabı vermişlerdir. Onlara göre Hz. Osmân döneminde yazılan Kur'ân nüshalarında, yedi harfin tamamı mevcuttur. Bu kanaate bir kısım kurrâ ve fukaha katılmaktadır.[109] Bu görüş sahiplerinin kanaatine göre, ümmetin, Kur'ân'ı koruma konusunda ihmalde bulunması asla mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın yedi harf bağlamında nazil olan tüm okuyuş vecihlerini onların korumaları gerekir. Hz. Osmân da öyle yapmış, Hz. Peygamber'den nakledilen tüm sahîh okuyuşları bu mushaflara yerleştirmiştir. Bu nedenle mevcut mushaflar, yedi harf çerçevesinde olan tüm farklılıkları ihtiva etmektedir.[110] Buna karşın bazı âlimler ise yazılan nüshaların tek harf üzere kaleme alındığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre Mekke lehçesinin (Kureyş'in kullandığı lehçe) diğerleri üzerine üstünlük sağlaması akabinde Halife Osmân, Hz. Peygamber tarafından müsaade edilmiş olan farklı okuyuş tarzlarının bundan böyle terk edilmesinin faydalı ve daha uygun olacağını mütalaa etmiş ve yazılan nüshaların tek harf üzere yazılmasını uygun bulmuştur.[111] Bir diğer görüş ise –ki cumhurun kanaati bu merkezdedir- Hz. Osmân'ın yazdırdığı nüshalar, yedi harfin bir kısmını ihtiva etmiştir.[112] Bu yedi harf, her bir kelimede olmasa da Kur'ân'da dağınık vaziyette yer almaktadır. Bizce de Hz. Osmân'ın yazdırdığı nüshalar, tek tip yazı iskeletinin müsaade ettiği kadarıyla yedi harf kapsamı içinde olan bir kısım okuyuşları ihtiva etmektedir. Hz. Osmân'ın yedi harften kaynaklanan farklı okumaları tümüyle kaldırıp insanları tek kıraat üzerinde toplamayı hedeflemiş olması zor bir ihtimaldir. Belki Hz. Osman isteseydi, tek harfi ifade edecek noktalama ve harekeleme sistemini çok gelişmiş şekilde olmasa da dönemin şartları çerçevesinde uygulatabilirdi.[113] Onun amacı, Hz. Peygamberin sarîh tasvibine mazhar olmuş muhtelif kıraat şekillerine resmiyet kazandırarak,

---

[107] Buhârî, **Fedâilu'l-Kur'ân**, 2, 3; İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 17; İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1398/1978, s. 36; Me'ârifî, Muhammed b. Abdillah, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki mevkifi's-Sahâbe ba'de Vefâti'n-Nebî**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1407, s. 83; Sâlih, **Mebâhis**, s. 78.

[108] Bilmen, **Tefsîr Tarihi**, I. 25.

[109] İbn Cezerî, Neşr, I. 31; Şelebî, **Resm**, s. 9; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 50; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü**, s. 129.

[110] Zerkeşî, **Burhân**, I. 223; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şerif, **Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, VI. 100.

[111] Taberî, bu görüşün önde gelen bir savucusudur. Bkz. Taberî, **Câmi'**, I. 51.

[112] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 12; Şelebî, **Resm**, s. 9; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü**, s. 175; Çetin Abdurrahmân, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982, s. 101; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 50.; Kamil Musa-Ali Dahrûc, **et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru Beyrut, Beyrut, 1995/1415, s. 124-125; Hasan, Muhammed Ali, **el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Erkam, Amman, 1983, s. 54; Demirci, **Tarîh**, s. 150.

[113] Önceki sayfalarda ifade edildiği üzere tarihi veriler, noktalama ve harekelemenin o dönemde bilindiğini göstermektedir. Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, Muhammed, **Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, çev. Mustafa Yazgan, İstanbul, 1998, s. 22, 40; Çetin, Abdurrahmân, **"Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar"**, *Marife*, Yıl: 2, sy.: 3, 2002, s. 82.

küfre sebep olabilecek sahâbe tartışmalarını önlemek ve asli nüsha ile kesin bir mutabakat arz etmeyen her türlü kıraatı reddederek Müslümanlar arasında çok tehlikeli sonuçlar doğuracak bir bölünmeyi engellemek idi.[114] Bu bağlamda az veya çok münakaşalı birtakım kıraat şekillerinin veya bazı kimselerin kendi şahsi nüshalarına iyi niyetle ilave etmiş olabilecekleri açıklama mahiyetindeki bazı notların, zamanla mushafa karışmasıyla meydana gelebilecek bir tahrife imkan verebilecekleri kaçınılmaz idi.

Demek oluyor ki Hz. Osmân, yazdırdığı nüshalarda sahâbe arasında yedi harften kaynaklanan sahîh okuyuşları da kısmen gösterme yoluna gitmiştir. Yoksa bu konuda bir engellemede bulunmamıştır. Hatta Hz. Peygamberin bir âyeti şu veya bu şekilde okurken duyduğunu teyit eden kimselerin, manevi sorumluluğu kendisine ait olmak üzere ve bütün ümmete teşmil etmemek şartıyla okumalarına dahi izin vermiştir.[115] Bu makul ve dürüst tutum, bizzat Hz. Osmân'ın isyancılara verdiği şu cevapla doğrulanmış bulunmaktadır: "*...Kur'ân'a gelince; ben tefrikaya düşmenizden korktuğum içindir ki size yasakladım; ancak istediğiniz harfe göre okuyabilirsiniz.*"[116]

Heyet, istenilen nüshaları ikmal ettikten sonra asıl nüsha, Hz. Osmân tarafından Hz. Hafsa'ya iade edilmiş, istinsah edilen bu nüshalar da o günkü ilim merkezlerine gönderilerek diğer Kur'ân nüshaları ve Kur'ân yazılı yapraklar, Hz. Osmân'ın emriyle yakılmıştır.[117]

Az önce de ifade edildiği üzere Hz. Osmân'ın, yazdırdığı resmî mushaf dışındaki diğer mushafların yakılmasını emretmesindeki amacı, insanları tek bir mushaf üzerine toplamak ve kıraat ihtilafını olabilecek en asgarî seviyeye indirerek Müslümanların bu konuda da birliğini sağlamaktı.[118] Dolayısıyla Medine'de binlerce sahâbenin bulunduğu bir zamanda[119] onların onayını almış olarak çoğaltılmış olan "İmâm nüsha" karşısında, sahâbeden bazılarının kendilerine has olan farklı harflerin ve özel notların bulunduğu Kur'ân âyetlerinin ve mushafların yok edilmesi, yerinde bir harekettir.

Meydana getirilen bu mushaflar, son arzda okunmuş olan tüm Kur'ân âyetlerini ihtiva ediyordu. Bu âyetler, bulundukları sûre içinde tertip sırasına uygun olarak Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla alemlerin Rabbinden indirildiği şekildeydi.[120]

Bu mushaflara, Kur'ân'ın aslından olmayıp da sahâbe tarafından âyetler üzerinde şerh ve tefsîr mahiyetinde eklenmiş olan ibareler alınmamıştı.[121] Aynı

---

114 Draz, **Kur'ân,** s. 40-41; Zarzûr, Adnan, **Ulûmu'l-Kur'ân,** Mektebu'l-İslâmi, Beyrut, 1991/1412, s. 94.

115 Draz, **Kur'ân**, s. 41.

116 İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 36.

117 Buhârî, **Fedâilu'l-Kur'ân,** 3; Zerkeşî, **Burhân,** I. 236; Suyûtî, **İtkân,** I. 187.

118 Ateş, Süleyman, **Gerçek Din Bu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, II. s. 130.

119 Ömer Nasûhî, bu sayıyı 12 bin sahâbî olarak verir. Bkz. Bilmen, **Tefsîr Tarihi**, I. 25.

120 Yazılan Mushaflarda âyetlerin sûreler içindeki tertibinin Hz. Peygamber tarafından tevfîkî olduğunda ittifak olsa da sûrelerin tertibinde sahâbe ictihadının olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bkz. İbn Hatîb, Muhammed Abdullatif, **el-Furkân**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 46-47.

121 Zerkeşî, **Burhân,** I. 235-36; Zarzûr, **Ulûm,** s. 94.

şekilde tilâveti nesholunan ve son arzada tesbit olunmayan şeyler de terkedilmiştir.[122]

Hz. Osmân'ın yazdırdığı bu mushafların, Kûfe, Basra, Şâm, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği nakledilir.[123] Ebû Osmân ed-Dânî ise, Hz. Osmân'ın yazdırdığı bu mushafların dört nüsha olduğunu; bunlardan üçünün Kûfe, Basra ve Şâm'a gönderildiğini, bir tanesinin ise Medîne'de Osmân'ın kendi yanında kaldığını, ulemanın çoğunluğunun da bu fikirde olduğunu aktarır.[124]

Hz. Osmân, mushafların gönderildiği bölge halkından, kendi mushaflarını bu mushaflara göre düzeltmelerini istemiştir.[125] Böylece tüm bölgelerde bulunan mushaflar, İmam Mushaf'a tabi olmuştur. Ayrıca Hz. Osmân, yazılanlar dışında kalan ve hattı bu mushafa uymayan diğer mushafları yasaklamış ve yaktırmıştır.[126] Bu konuda sahâbe ve tabiinden bir çok kişi kendisine yardımcı olmuştur. Tüm Müslümanlarca kabul edilen bu mushaf, kıraatlar açısından da ölçü olmuş ve sahîh kıraatlar için temel bir esas kabul edilmiştir. Bu nedenle resm-i hatta[Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline] muhalif olan okuyuşlar velev ki sahîh kanalla gelmiş olsalar[127] dahi, hatalı, bid'at ve şâz olarak nitelenmiştir.[128] Ümmetin üzerinde icmâ ettiği bu mushaf, yazı şekli ve tertibi açısından ve kıyamete kadar gelecek kârî ve mukrîler için bir hüccet ve kriter olmuştur.[129]

Hz. Osmân'ın bu büyük hizmeti sayesinde Kur'ân, ilave ve eksiltme gibi çeşitli tahrif ve şüphelerden korunmuş; Müslümanlar arasında birlik sağlanmış, fitne kapıları kapanmıştır. Nitekim Hz. Ali'yi kendi döneminde şöyle derken görmekteyiz: *"Ey İnsanlar, Osmân hakkında aşırı sözler söylemekten, ona "Mushaflar yakıcısı! demekten sakının. Vallahi o, mushafları Muhammed'in ashabı önünde yaktı."*; *"Osmân zamanında yönetici ben olsaydım, onun mushaflar hakkında yaptığını ben de yapardım."*[130]

Hz. Osmân, yazılan bu mushafların her birini bir beldeye gönderirken, onları insanlara okuyacak kârîler de göndermiştir.[131] Bunlardan Zeyd b. Sâbit, Medîne'de bırakılmış; Abdullah b. Sâib, Mekke'ye; Muğîre b. Şihâb, Şâm'a; Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, Kûfe'ye; Âmir b. Kays, Basra'ya gönderilmiştir.[132] Bu kârîlerin değişik memleketlere gönderilmesi, İbn Hacer el-Askalânî'nin ifadesi-

---

[122] Zerkânî, **Menâhil**, I.214-215

[123] Zerkeşî, **Burhân**, I. 240.

[124] Bkz. Dânî, Ebû Osmân, **el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr**, Matbaatu't-Terakkî, Dımeşk, 1940/1359, s. 9.

[125] İbn Kesîr, **Fedâil**, s. 39.

[126] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 53; Zerkeşî, **Burhân**, I. 240; Zerkânî, **Menâhil**, I. 253-54; Bennâ, Ahmed Abdurrahmân, **el-Fethu'r-Rabbânî**, Mısır, 1985, XVIII. 34; Kara, Necati, **Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü**, İhtar Yayıncılık, 1995, s. 36-38.

[127] Mekkî, **İbâne**, s. 1.

[128] Şelebî, **Resm**, s. 10.

[129] Şelebî, **Resm**, s. 11.

[130] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 53; Zerkeşî, **Burhân**, I. 240; Zerkânî, **Menâhil**, I. 253-54; Bennâ, **Feth**, XVIII. 34; Kara, **Kur'ân-Sünnet**, s. s. 36-38.

[131] Zerkânî, **Menâhil**, I. 330.

[132] Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 22 vd.

ne göre[133] hicri 25. yılında, İbn Cezerî'nin ifadesine göre ise hicri 30. yılı içinde gerçekleşmiştir.[134]

Böylece Hz. Osmân'ın istinsah ettirdiği mushafları çeşitli beldelere götürenler, gittikleri bölgede, Kur'ân eğitimi ile ilgilenerek kendi bildikleri kıraatları öğretmişler ve bir çok hafız ve kurrânın yetişmesine yardımcı olmuşlardır. Bunun sonucunda bölge sâkinleri, Kur'ân'ı kendilerine öğreten muallimlerin okuyuşuna göre bir vecih sahibi olmuşlar ve arkalarından gelen kurrâya elçilik yapmışlardır.[135]

Hz. Osmân'ın mushaflarla birlikte gönderdiği bu kârîler, daha sonradan şöhret bulan kıraat imamlarının da öncüleri olmuşlardır. Mesela, Mekke'ye mushaf'ı götüren Abdullah b. Sâib, İbn Kesîr'in senedinde,[136] Kûfe'ye mushaf'ı götüren Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, Âsım'ın senedinde[137] Şâm'a mushafı götüren Muğîre b. Şihâb ise, İbn Âmir'in senedinde[138] yer almıştır.

Son olarak burada Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflarda birbirine uymayan bazı farklılıkların bulunduğunu da ifade edelim. "Kıraat farklılıklarının nedenleri" başlığında temas edileceği üzere bu farklılıkların bilinçli olarak mı bu şekilde yapıldığı, yoksa katiplerin bir hatası sonucunda mı meydana geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Öncelikle söyleyelim ki mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların âyetlerin anlamına ciddi hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Mesela, bir mushafta "وَسَارِعُوا" şeklindeki âyetin[139] diğer bir mushafta, vavsız olarak "سَارِعُوا" şeklinde yazılmasının; benzer şekilde bir mushafta "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا" şeklinde yazılmış olan bir âyetin[140] bir diğer mushafta vavsız olarak "الَّذِينَ اتَّخَذُوا" şeklinde yazılmasının "ve" bağlacı dışında âyetin anlamını değiştirmede hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde Mâide sûresi 5/54. âyetin bir mushafta "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ" şeklinde, diğer bir mushafta ise "وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ" şeklinde yazılmış olması, fiilin aynı anlama gelen iki farklı sıygası olmasından başka bir şey değildir.[141] Önceki sayfalarda ifade edildiği üzere "التابوت" kelimesinin yazımında dahi -ki okunuşu her iki şekilde de aynıdır- o kadar hassas davranan bu kimselerin farklı mushaflarda böyle bir ihmali göstermelerini sanmak, büyük bir yanılgı olsa gerektir. Bu kelimeler, bizce yedi harf kapsamında yer alan farklı okuyuşların kalıntıları olarak farklı mushaflarda katipler tarafından bu şekilde serpiştirilmiştir. Ve imamlar tarafından da bizlere sahîh kanalla aktarılmıştır.

C. Kıraat İlminin Yayılışı

Hz. Osmân'ın verdiği emir doğrultusunda yazımı tamamlanarak çevre şehirlere gönderilen mushaflar ve bu mushafları insanlara okuyan kârîler, daha sonradan bu bölgelerde Kur'ân eğitiminin sistemli hale gelmesinde çekirdek görevini üstlenmişler ve Kıraat İlminin olgunlaşmasına yardımcı olmuşlardır. Bu

---

133 Kastalânî, **Letâif**, I. 58.
134 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 7.
135 Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 53.
136 Zehebî, **Ma'rife**, I. 87.
137 Zehebî, **Ma'rife**, I. 88-89.
138 Zehebî, **Ma'rife**, I. 68.
139 Âl-i İmrân, 3/133.
140 Tevbe, 9/107.
141 Bu farklılıklar için bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 46-47; Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 409 vd.

görevi yaparken onlar, *"Biz Resulullah'a kadar ulaşan bir senetle (bu minval üzere) okuduk"* ve *"kıraatlar, senet itibariyle muttasıl, ricali de sikadır"*[142] sözleriyle kıraatta nakil gerçeğini ortaya koymuşlardır.

Tabiîn dönemi, kıraat eğitiminde ashâbın izinden giden kârîlerin çoğaldığı bir dönemdir. Bu dönemde artık kıraat farklılıkları iyice belirmeye başlamış ve meşhûr kıraat imamlarına kadar ulaşacak olan kıraat farklılıkları sahîh, âhad ve şâz olarak tanınmaya, kıraatlar için bir takım şartlar ortaya konmaya başlamıştır.[143]

Bu dönemde Hz. Peygamberin ashabından, kıraat vecihlerini almış kurrâdan bazılarını zikretmek gerekirse İbn Cezerî bunların listesini şöyle sıralamıştır:

1. **Medine**: Mu'âz b. Hâris (Mu'âz el-Kârî diye de tanınır.) (öl. 63), Sa'id b. Museyyeb(öl. 94), Urve b. Zübeyr(öl. 95), Ömer b. Abdilaziz (öl. 101), Ata b. Yesâr (öl. 103), Sâlim b. Abdillah b. Ömer (öl. 106), Süleyman b. Yesâr (öl. 107), Müslim b. Cündeb (öl. 110), Abdurrahmân b. Hürmüz (öl. 107), Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (öl. 124) ve Zübeyr b. Eslem (öl. 130).

2- **Mekke**: Ubeyd b. Umeyrat (öl. 74), Mücâhid b. Cebr (öl. 103), Tâvûs b. Keysân (öl. 106) Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 115), İkrime Mevlâ İbn Abbâs (öl. 200).

3. **Kûfe**: Amr b. Şurahbil (öl. 60 sonrası), Alkame b. Kays (öl. 62) Mesrûk b. el- Ecda' (öl. 63) Ubeyd b. Amr es-Selmânî (öl. 72), Ebû Abdirrahmân b. Habîb es-Sülemî (öl. 74), Esved b. Yezîd en-Neha'î (öl. 75), Amr b. Meymûn (öl. 75), Ubeyd b. Nadle (öl. 75), Said b. Cübeyr (öl. 95), Ebû Zer'a b. Amr b. Cerîr.

4. **Basra**: Âmir b. Abdi Kays (öl. 55), Ebu'l-Aliye Rafî' b. Mihrân er-Reyhânî (öl. 90), Yahya b. Ya'mer el- Adavî (öl. 90), Nasr b. Âsım el-Leysî (öl. hicri 100'den önce), Ebû Recâ (öl. 105), Hasan el-Basrî (öl. 110), Muhammed b. Sîrîn (öl. 110) Katâde b. Diâme (öl. 117) Mu'âz b. Mu'âz el-Anberî (öl. 196) ve Câbir b. Zeyd el-Ezdî.

5. **Şâm**: Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî (öl. 70'li yıllar), Halife b. Sa'd Sâhib-i Ebi'd-Derdâ.[144]

Bu kurrânın kıraat eğitimi, ana hatlarıyla ashab devrinin aynıdır.

Zehebî de tabiîn içinde yetişen kurrâdan yirmi yedi kişinin ismini zikretmiştir. Bunlar arasında kıraat imamlarından bir kısmı da bulunmaktadır.[145] Dolayısıyla Tabiîn döneminde yetişen kurrâ, sadece yukarıda isimleri anılanlardan ibaret değildir. Belki bunlar şöhreti yakalamış kimselerden öne çıkanlardır.

Bu dönemde de bazı kıraat ihtilafları devamlılığını korumuş ve bu yapı, tabiîn sonrası devirde yetişen ve kendilerine ittibâ edilen diğer imamların zuhuruna ve sahîh kıraatlarda aranan şartların vaz' edilmesine kadar devam etmiştir.[146]

---

142 Kurtubî, **Câmi'**, I. 43.
143 Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 22 vd.
144 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 8; Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 22 vd.
145 Zehebî, **Ma'rife**, I. 43-81.
146 Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 57.

Hicrî I. asrın bitmesi ve II. asrın başlamasıyla, kıraat imamları birer ekol olarak yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık bu dönem, kendisini kıraata vermiş kimselerin oluştuğu, kıraat konusunda özel gayret ve itinası ile o alanda imamı olmuş ve kendilerine diğer insanların teveccüh edip yolculuk ettiği kimselerin bulunduğu bir dönemdir. Her şehirde öne çıkan ve daha sonra şöhretleri iyice yaygınlaşmış olan bu kârîlerin kıraatlarıyla alakalı olarak İbn Mücâhid, bu kıraatların, Mekke, Medîne, Kûfe, Basra ve Şâm gibi şehirlerdeki avam-havas tüm insanlar tarafından üzerinde icmâ edilerek okunduğunu söyler.[147] Bu imamların üzerinde durduğu en önemli husus, okudukları kıraatları hep seleflerine isnat etmiş olmaları ve insanları bu konuda sık sık uyarmış olmalarıdır. Nitekim şu ifadeler onlardan nakledilmiştir: *"Kıraatlar sonrakilerin evvelkilerden aldığı uyulan bir sünnettir. Nasıl bulduysanız öyle okuyunuz..."*[148]

Müslümanların yoğun yaşadığı merkezlerde şöhret bulmuş bu imamlardan bazıları şunlardır:

Medine'de Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (öl. 130) sonra Şeybe b. Nasah (öl. 130) sonra Nafi' b. Ebî Nuaym (öl. 169);

Mekke'de Abdullah b. Kesîr (öl. 120) Humeyd b. Kays el-A'rac (öl. 130) Muhammed b. Muhaysin (öl. 123);

Kûfe'de Yahya b. Sâbit (öl. 103) Âsım b. Ebi'n-Nucûd (öl. 129), Süleyman b. A'meş (öl. 148) Hamza (öl. 159), Kisâî (öl. 189);

Basra'da, Abdullah b. Ebî İshak (öl. 129), İsa b. Ömer (öl. 149), Ebû Amr b. el-A'lâ (öl. 154), Âsım (öl. 128) sonra Yakub el-Hadramî (öl. 205);

Şâm'da ise Abdullah b. Âmir (öl. 118), Atıyye b. Kays b. el-Kilabî (öl. 121), İsmail b. Abdillah b. el-Muhâcir, sonra ise Yahya b. el-Hâris ez-Zimârî (öl. 145)ve Şureyh b. Yezîd b. el-Hadramî (öl. 203).

İsmi geçen bu tür kıratçılar, Kıraat İlminin ayrı bir ilim olarak temayüz etmesine zemin hazırlamıştır.

D. Kıraatların Yedi İle Sınırlanması

Kıraatların yedi ile sınırlandırılması konusunda öncülüğü yapan İbn Mücâhid (öl. 324) olmuştur.[149] "Kitâbu's-Seb'a" isimli eseriyle hem kendi dönemindeki hem de daha sonraki dönemde yaşayan kârîleri etkilemiş olan bu â-limi, kıraatlar konusunda elemeye iten bazı nedenler bulunmaktadır. İbn Mücâhid, eserinde kendi dönemindeki kârîlerin genel durumuna temas ederken, bazı Kur'ân hafızlarının, kıraat ve irap vecihlerini bilen, Arap lehçelerinin bilgi-

---

[147] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 49.

[148] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 49-50.

[149] Zerkeşî, **Burhân**, I. 330. İbn Mücâhid, kıraatlar konusunda sika ve hüccet bir kimsedir. Yaşadığı asırda emsallerine göre temayüz ederek geniş bir bilgi birikimine ve dil yeteneğine sahip olmuştur. Onun seleften gelen kıraatlara bağlılığını göstermesi açısından şu haber çok çarpıcıdır: Kıraatlar konusunda çok geniş talebe halkası bulunması nedeniyle kendisine *"Niçin kendine özel bir harf(kıraat) vechi seçmiyorsun?"* diye sorulduğunda, *"Bizim, geçmiş imamlarımızın üzerinde olduğu (okuduğu) ile amel etmeyi korumaya ve bizden sonrakilerin de kendisi ile okunan harfler arasından birini seçmeye daha çok ihtiyacı vardır."* dediği nakledilir. (قال: نحن احوج إلي ان نعمل انفسنا في حفظ ما مضي عليه ائمتنا ، أحوج منا إلي اختيار حرف يقرأ به من بعدنا) Bkz. Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 37.

sine vakıf, kıraatlar arasındaki kusurları görebilen kimseler iken; bazılarının Arapça'yı bilmekle beraber telaffuz bozukluğu (lahn) yapacak derecede Kur'ân tilâvetinde hata yapma ihtimallerinin bulunduğunu aktarır. Hatta bunlardan bir kısmının, Kur'ân'ı ezbere okumalarına rağmen dilin inceliklerini bilmemelerinden dolayı bir birine benzeyen âyetler karşısında hata yapma ve karıştırma ihtimalinin çok sık karşılaşılan bir durum olduğunu aktarır.[150] İşte İbn Mücâhid, sahihiyle şazzıyla muhtelif kıraatların yaygınlaştığı böyle bir ortamda, liyakatsiz kimselerin kıraatlar konusundaki tavırlarına son vermek ve şâz kalmış okumaları saf dışı bırakmak amacıyla bu eserini kaleme almıştır. Bunu yaparken, şüpheli olan kıraatlara sapmadan sağlam ve kesin olan kıraat versiyonlarını/vecihlerini koruyarak kıraatlar konusunda rivâyet yolunu ve Hz. Peygamberden nakli bırakıp şahsî ictihada tevessül eden insanları korumayı hedeflemek istemiştir.[151]

Mekkî b. Ebî Tâlib'in de ifade ettiği gibi, kıraatların şöhret bulmuş on kıraata hasredilmesi, bu kıraatlardan başka kıraat olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira bu dönemde bu imamlar mesabesinde daha bir çok imam bulunmaktadır.[152] İbn Mücâhid'in bu eseri kaleme aldığı üçüncü asrın ilk yarısına kadarki zaman dilimi içinde yüzlerce kârî ve imamın ismini saymak mümkündür. Zaten sayının hayli kabarık olması, kıraatlar ve kurrâ arasında ihtilafın ve tartışmanın istenilmeyen seviyeye çıkmasında etkili olmuştur. Bu nedenle İbn Mücâhid ve sonradan gelenler, yedi kıraat imamını, kıraatlar konusundaki maharetlerini, halkın kendilerine olan teveccühünü, dînî yönden ihlas ve takvalarını ve daha önemlisi, kendilerinin diğer imamlara göre temayüzlerini dikkate alarak öne çıkartmışlardır.[153] Ayrıca seçilen bu kârîler, kıraatlar için konulmuş olan üç esası kendinde barındırdığı gibi kıraatları da ezberi ve zabtı kolay kıraatlardır.

Dimyâtî (öl. 1117) bu konuda özetle şöyle der: "Bilinmelidir ki kıraatlar konusunda yedi kıraat dışındakileri bırakıp sadece bu meşhûr kıraat imamlarından almanın temel nedeni şudur: Hz. Osmân'ın kendi yanında bıraktığı "İmam" (nüsha) ile Şâm, Yemen, Basra, Kûfe, Mekke, Bahreyn, Medine gibi şehirlere gönderdiği mushafların, üzerlerinde okumaya imkan verdiği farklı ve muhtemel okuma vecihlerinin çoğalması üzerine, bid'at ve hevâ ehli kimseler kendi bid'atlarına paralel olarak tilâveti helal olmayan bir şekilde okumaya başladılar... Bunun üzerine Müslümanlar, sika/güvenilir imamların kıraatları üzerinde bir araya gelmiştir. Bu imamlar, kendilerine mushaf gönderilen şehirlerde meşhûr olmuş, kemâl-i ilim, hüsn-i dirâyet ve nakil yönü itibariyle sika, ömürlerini kıraat ve başkalarına okutma uğrunda tüketmiş, bulundukları şehir halkı tarafından adâletleri konusunda görüş birliğine varılmış dahası kıraatları o şehirlere gönderilen mushaflara uygun olan kimselerdir..."[154].

Az önce de ifade edildiği üzere bu vasıfları kendinde barındıran (yedi kıraattan) başka sahîh kıraatın da varlığını inkar etmek doğru değildir. İbrahim Herevî, "Kâfî" isimli kitabında bu konuda şöyle demektedir:

---

[150] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 45.
[151] Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 36.
[152] Mekkî, **İbâne**, s. 37.
[153] Mekkî, **İbâne**, s. 37-38.
[154] Dimyâtî, **İthâf**,1.70.

"...Birisi çıkıp "Niçin Ebû Hafs el-Medenî'nin ve Yakub el-Hadramî'nin kıraatını diğer yedi kıraatın kapsamına sokuyorsunuz? Halbuki onlar, üzerinde ittifak edilen yedi kıraat dışındadırlar" derse biz ona şöyle cevap veririz: "O ikisinin kıraatlarına da diğerlerine uyduğumuz gibi uyarız. Çünkü bu kıraatlar, diğer kıraatların taşıdığı tüm şartları, güveni, senet ittasâlini ve rivâyetlerine herhangi bir sataşmanın olmaması gibi nitelikleri üzerlerinde taşımaktadır. Yoksa sadece bu yedi kıraata sarılma konusunda bir rivâyet ya da sünnet yoktur. Sünnet olan, bir kıraat, kendilerine bir eleştirinin getirilmediği râviler kanalı ile muttasıl olarak, nakledilmişse onu almaktır. Yedi kıraatı da diğer üç kıraatı da bu nedenle öne almaktayız..."[155]

Fadl b. Hasan Tabersî de insanların sadece bu kıraat imamlarına uymalarında iki neden göstermektedir:

1- Onlar, Kur'ân kıraatlarına yoğunlaşmışlar ve bu konuya özel gayret göstermişlerdir. Gerçi bu âlimler dışında aynı dönemde ve daha önceki zamanlarda yaşamış olup da kendilerine kıraatların nispet edildiği başka âlimler de vardı ama, onlar, fıkıh, hadis ve diğer ilimlerdeki şöhretlerini kıraatlar konusunda gösterememişler ve bu ilimde yoğunlaşamamışlardı. Bu nedenle onların kıraatları, meşhûr kârîlerin okuyuşlarına göre şâz kalmıştır.

2- Bu âlimlerin kıraatı, Kur'ân'ın başından sonuna kadar harf harf lafzen veya işitme yoluyla Hz. Peygamber'e kadar senet itibariyle ulaşmaktadır.[156]

Demek oluyor ki İbn Mücâhid'in pilot bölgelerden öne çıkmış bu yedi kıraat imamı ile kıraatları sınırlamasına rağmen aynı dönemde başka kıraatlar ve bunları okuyan başka kârîler yok değildir. Ancak bunların tatbik edeni ve uygulayanı kendi dönemlerinden sonrasında devam edememiştir. Nitekim Taberî, bu noktada kendisine ait tercihleri ve okuyuş vecihleri olması nedeniyle kıraatlar konusunda bir imam olarak bilinmektedir.[157] Ancak ona bu konuda uyan bağlıları kalmamıştır.

Kıraatların yedi ile sınırlandırılması sonrası bu rakama ve İbn Mücâhid'in ismini verdiği bu yedi kıraat imamına göre konuyu ele alan bir çok eser yazılmıştır.[158] Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî (öl. 444)'nin *et-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'a* ile *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kırââti's-Seb'i'l-Meşhûra* isimli eseri ve Şatıbî'nin (öl. 590) *Hırzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî* isimli çalışması, bunlardandır.[159]

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi ile sınırlamasına karşın yaklaşık aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-Isbehânî en-Nisabûrî (381/992)[160], *el-Ğâye fi'l-Kırââti'l-Aşr* adlı eseriyle bu Yedi Kıraat'a üç kıraat (Ebû Ca'fer, Yakub ve Halefü'l-Âşir kıraatlarını) daha ilave ederek[161]

---

155 Zerkeşî, **Burhân**, I. 330.

156 Bkz. Tabersî, Ebû Ali, **Mecmau'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân**, Tahran, 1373, I. 12; Krş. Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 34.

157 Bkz. Zuhaylî, Muhammed, **el-İmam et-Taberî(224-310)**, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1990/ 1410, s. 267-278.

158 Bkz. Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 41 vd.

159 Bkz. Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 43-4.

160 Bkz. İbn Cezerî, **Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, I. 49-50.

161 Eroğlu, Ali, **"İbn Mihrân en-Nisabûrî"**, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 199.

Kıraat-ı Aşera'yı bir araya getirmiştir.[162] Ebû Nasr Ahmed b. Mesrûr el-Bağdâdî (332/934)'nin *el-Müfîd fi'l-Aşr*'i, Ebû Tahir b. el-Bağdâdî (396/1005)'nin *el-Müstenîr fi'l-Aşr*'i, Ebu'l-Alâ Huseyn b. Ahmed b. el-Hasan el-Hemezânî el-Attar (öl. 469/1076)'ın *Ğâyetu'l-İhtisâr fî Kırââti'l- Eimmeti'l-Emsâr*'ı ve nihâyet bu sahada kendi döneminde ve sonrasında otorite olmasıyla bilinen İbn Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*'ı, aynı geleneği devam ettirmiştir.

Kıraatların önce yedi, akabinde on kıraat ile şöhret bulması üzerine, sonradan kaleme alınan eserlerde genelde bu kıraatların tarikleriyle okuyuş vecihleri ortaya konulmuş ve bu okuyuşların gerek lügavî, gerekse sarfî ve nahvî açılardan delillendirilmesi yapılmıştır. Hatta kıraatlar arasında tercihlerin ve delillendirmesinin yapıldığı (ihticâcu'l-kıraat) çalışmalar da aynı döneme rastlamaktadır.[163]

Bundan sonraki dönemlerde ise şöhret bulmuş olan bu on kıraat üzerine çalışmalar yapılmış ve böylelikle kıraatlarda yeni ihtilaf ve tartışmalar sona ermiştir.

E. Kıraat İmamları

Çalışmamızda meşhur olmuş ve isimleri sıkça geçecek olan Kıraat-ı Aşare/On kıraat imamı ile, bunların kıraat isnadlarına kısaca yer vereceğiz. Hayatlarını az sonra zikredeceğimiz bu kıraat imamları arasındaki ihtilaflar nedeniyle her imam, kendi üstatlarına okuduğu veçhi tercih ederek bir yön tutmuştur. Bir imam, eğer bir vecihle okuyorsa bu okuma kendisine bir önceki imamdan nakledilen ve onun da okuduğu bir kıraat tercihi olarak gelmiş ve bu kişinin çevresinde bulunan insanlar da ondan bu formda almıştır. Şimdi bu imamları ve şöhret bulmuş râvilerini kısaca ele alalım.

a. Nâfî

Asıl adı, Nâfî b. Abdirrahmân b. Ebî Nuaym (öl. 169/785)'dır.[164] Aslen İsfahan'lı olan Nâfî'nin künyesi, Ebû Ruveym, Ebu'l-Hasen veya Ebû Abdirrahmân olup nisbesi el-Leysî'dir.[165]

Kıraatı tâbiînden almıştır. Hicrî 70 yıllarında doğmuş, 169 yılında vefat etmiştir.[166] Bu ilmi Medîne'de öğrenmiş, kendisi de aynı beldede bir çok kimseye okutmuştur. Kıraat aldığı kişiler arasında Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka', Şeybe b. Nassah, Abdurrahmân b. Hürmüz, Yezîd b. Ruman, Müslim b. Havvât bulunmaktadır.[167] Kıraat silsilesi, şöyledir: O kıraatını, İmam Ebû Ca'fer, Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec, Şeybe b. Nassah, Müslim b. Cündeb ve Yezîd b. Rûman'dan; bunlar da Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b.

---

162 Çetin, **Kıraat**, s. 84.
163 Kıraatlardaki ihticac örneklerini görmek için bkz. Bâlvâlî, Muhammed, **el-İhtiyâr fi'l-Kırâât ve'r-Resm ve'd-Dabt**, Mağrib, 1997/1418. s. 43 vd.
164 Zehebî, **Ma'rife**, I.107.
165 İbn Cezerî, **Ğâye**, II. 330.
166 Hemezânî, Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed, **Ğâyetu'l-İhtisâr fi Kırââti'l-Eimmeti'l-Emsâr**, tahk. Eşref Muhammed, Cidde, 1994/1414, I. 21.
167 Hemezânî, **Ğâye**, I. 19; Ayrıca bkz. Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 62.

Ayyâş'dan; bunlar da Zeyd b. Sâbit, Ubeyy b. Kâ'b ve Ömer b. el-Hattâb'dan; bunlar da Hz. Peygamber'den almışlardır.[168]

Nâfi'den kıraat alanlardan bir kısmı ise şunlardır: Süleyman b. Müslim b. Cemmâz, İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr ve kardeşi Yakub b. Ca'fer, İshak b. Muhammed b. Abdillah el-Meseyyibî, Ebû Üveys'in oğulları; İsmail ve Ebû Bekir, İsa b. Mîna (Kâlun), Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, Abdulmelik b. Kureyb el-Esmâî, Osmân b. Said (Verş), Harice b. Mus'ab Ebi'l- Haccâc vb.[169]

Ancak bunlar arasından ikisi, Nâfi'nin kıraatını aktarmada öne çıkmışlardır: Bunlar da *Kâlûn* lakabı ile bilinen İsâ b. Minâ (öl. 220/835) ve *Verş* lakabı ile bilinen Osmân b. Said (öl. 197/812)'dir. [170]

b. Abdullah b. Kesîr

İsmi, Abdullah b. Kesîr (öl. 120/737); künyesi ise, Ebû Ma'bed Ebû Muhammed veya Ebû Bekr'dir.[171] Aslen İran'lı olup Mekke'lilerin kıraatta imamı kabul edilmiştir. Tabiinden olan Abdullah b. Kesîr, kıraatı Ömer b. Hattâb, Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b. Sâib'den almıştır.[172]

Bu imamın kıraatında üç ayrı silsile vardır: a) Abdullah b. Kesîr, Abdullah b. Sâib'den; o Ubeyy b. Kâ'b ve Ömer b. el-Hattâb'dan; onlar da Hz. Peygamber'den almıştır. b) Abdullah b. Kesîr, Mücâhid b. Cebr'den; o Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. es-Sâib'den, Abdullah b. Abbâs, Ubeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ömer b. el-Hattâb'dan, onlar da Hz. Peygamber'den almıştır. c) Abdullah b. Kesîr, Dirbâs'dan; o Abdullah b. Abbâs'dan; o da Ubeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ömer b. el-Hattâb'dan; onlar da Hz. Peygamber'den almışlardır.[173]

İbn Kesîr'den kıraat alanlar ise şunlardır: Şibl b. Abbâd, İsrail b. Abdillah b. Kostantin, Maruf b. Müşkân, Hammâd b. Selem, Ebû Amr, İbn A'la, Halil b. Ahmed, Kurre b. Halid, Cerîr b. Hazm, Sadaka b. Abdillah İbn Kesîr ve Ebû Bekir Muttarif b. Ma'kil en-Nehdî (eş-Şakrî)dir.[174]

Bu râvîler arasından öne çıkanlar ise *Bezzî* lakabı ile maruf olan Ahmed b. Muhammed b. Abdillah b. Kâsım b. Nafi' b. Ebî Bezze (öl. 250/864) ve *Kunbül* adıyla maruf olan Muhammed b. Abdirrahmân b. Halid b. Said'dir (öl. 291/903).[175]

c. Ebû Amr

İsmi, Ebû Amr b. el-A'la el-Mâzinî el-Basrî (öl. 157/770)'dir.[176] Basra'lıların kıraatta imamı addedilen Ebû Amr, kıraat almak için Mekke, Medine,

---

[168] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 55; Dânî, **Teysîr**, s. 20; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 112; Zehebî, **Ma'rife**, I. 107-108; Muhaysin, **Muğnî**, I. 19; Çetin, **Kıraat**, s. 85.

[169] Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 64; Hemezânî, Hüseyin b. Ebi'l-İzz, **el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd,** Daru's-Sekafe, Katar, 1411/1991, I. 15-20.

[170] Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1983, 107.

[171] Zehebî, **Ma'rife**, I. 86 vd.; Çetin, **Kıraat**, s. 85-86.

[172] Zehebî, **Ma'rife**, I. 86 vd.; Çetin, **Kıraat**, s. 85-86.

[173] Dânî, **Teysîr**, s. 22; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 120; Çetin, **Kıraat**, s. 85-86.

[174] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 66.

[175] Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, s. 107.

[176] Zehebî, **Ma'rife**, I. 100.

Basra ve Kûfe şehirlerinin hepsini gezmiştir. Kendisinden bir çok kişi kıraat öğrenmiş ve rivâyette bulunmuştur. Bunlar arasında Sibeveyh de bulunmaktadır.[177]

Bu imam; kıraatını, Mücâhid b. Cebr, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Said b. Cübeyr, İbn Kesîr, İbn Muhaysin, el-A'rec, Ebû Ca'fer, Şeybe b. Nassah, Hasan el-Basrî, Yahya b. Ya'mer, Nasr b. Âsım ve Abdullah b. Ebî İshak'dan; bunlar da Ubeyy b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbâs, Ebû'l-Mûsa el-Eş'arî, Osmân b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib'den; onlar da Hz. Peygamber'den almışlardır.[178]

Bu râvîler arasından *Dûrî* lakabı ile bilinen Hafs b. Ömer b. Abdilaziz b. Subhan (öl. 240/854) ve *Sûsî* adıyla bilinen Ebû Şuayb Sâlih b. Ziyâd (öl. 261/874)[179] öne çıkmaktadır.[180]

d. İbn Âmir

İsmi, Abdullah b. Âmir (öl. 118/736)'dir. Künyesinin Ebû İmrân olduğu söylenmiştir. Tabiinden olup Şamlıların kıraatta imamı sayılmıştır. Kıraatı, Ebu'd-Derdâ ve Muğire b. Şihâb'dan almıştır.[181] Hicri beşinci asra kadar Şamlılar, onun kıraatı üzere okumuşlardır.[182]

Kıraatını, Muğîre b. Ebî Şihâb'dan; o da Osmân b. Affân'dan; ayrıca Ebu'd-Derdâ'dan; bu ikisi de Hz. Peygamber'den almışlardır.[183]

Kendisinden kıraat öğrenenler arasında İsmail b. Abdillah b. Ebi'l-Muhâcir, Ebû Ubeydullah Müslim b. Mişkem ve Yahya b. Hâris ez-Zimârî gibi isimler bulunmaktadır..[184]

Bunlar arasından öne çıkan iki râvisi, Hişâm b. Ammâr (öl. 245/859) ve *İbn Zekvân* olarak maruf olan Abdullah b. Ahmed b. Beşir b. Zekvân (öl. 242/856)'dır.[185]

e. Âsım

Asıl adı, Ebû Bekir Âsım b. Ebi'n-Necûd (öl. 128/745)'dur.[186] Kendisi, tabiinden olup Kûfe'de Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den sonra kıraatta müracaat edilecek makama yükselmiştir.

Âsım, kıraatını Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, Zirr b. Hubeyş ve Ebû Amr Sa'd b. İlyas eş-Şeybânî'ye okumuştur. Bu üçü de Abdullah b. Mes'ûd'a okumuşlardır. Sülemî ve Zırr, Osmân b. Affân ve Ali b. Ebî Tâlib'e okumuşlardır. Ayrıca Sülemî, Ubeyy b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'e de okumuştur. İbn Mes'ûd, Osmân, Ali, Ubeyy ve Zeyd de Hz. Peygambere okumuşlardır.[187]

---

177 İbn Cezerî, **Ğâye**, I. 290.
178 Hemezânî, **Ğâye**, I. 35-44; Zehebî, **Ma'rife**, I.101-102 ; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 133-134; Çetin, **Kıraat**, s. 86.
179 İbn Hacer, **Tehzîb** I. 332.
180 Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, s. 107.
181 İbn Hacer, **Tehzîb**, I. 83.
182 İbn Hacer, **Tehzîb**, I. 424.
183 Dânî, **Teysîr**, s. 23; Hemezânî, **Ğâye**, I. 102-107; İbn Hacer, **Tehzîb**, I. 83; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 144; Çetin, **Kıraat**, s. 87.
184 İbn Hacer, **Tehzîb**, V. 240 vd.
185 İbn Cezerî, **Ğâye**, I. 404.
186 Zehebî, **Ma'rife**, I. 88.
187 Hemezânî, **Ğâye**, I. 52-55; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 155. Krş. Çetin, **Kıraat**, s. 87.

Âsım'dan kıraat almış olan bir çok kimse bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: Ebû Amr b. el-A'lâ, Hamza b. Hubeyb, Halil b. Ahmed, Süleyman et-Teymî, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Ebân, Şeybân, Ebû Avâne ve Süfyân b. Uyeyne.[188] Ancak onun okuyuşunu nakleden talebeleri arasında ikisi meşhur olmuştur. Bunlar ise Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş Sâlim (öl. 193/808)[189] ve Hafs ismi ile maruf olan Âsım'ın üvey oğlu Hafs b. Süleyman b. Muğîre (öl. 180/796)'dir.

Bugün tüm dünyada en çok okunan kıraat, Âsım'ın Hafs kanalından gelen okuma veçhidir.[190] Bu nedenle Hafs'ın biyografisi hakkında kısa bir bilgi vermekte yarar görüyoruz.

Hafs, kıraatı doğrudan Âsım'ın kendisinden almıştır. Âsım'ın kıraatını, arkadaşları arasında en iyi bilendir. Yahya b. Maîn; *"Âsım'ın kıraatını rivâyet edenler içerisinde en sahîh olanı, Hafs'ın rivâyetidir"* der. İbn Münadî; *"Öncekiler, Hafs'ı, hıfz hususunda; İbn Ayyâş'tan üstün sayarlardı. Onu ise Âsım'a okuduğu harflerin zabtı (ndaki güçlülüğü) ile vasıflandırırlardı. Gerçekten Hafs, insanlar arasında zamanın en iyi okuyanı idi..."* demişlerdir.[191]

Kendisinden Amr b. Sabbah ve onun kardeşi Ubeyd b. Sabbâh, Ebû Şuayb el-Kavvâs, Hamza b. Kâsım ve onların dışında bir çok insan arz ve sema/uygulamalı olarak kıraat almışlardır.[192]

Hafs b. Süleyman'ın kıraat dalındaki vükûfiyyet ve üstünlüğünü hadis ilminde görememekteyiz. Şahsiyet itibariyle sâdık bir insan ise de hadiste güvenilir sayılmamıştır.[193] Bu nedenle hadisçilerden bazıları kendisini tenkit etmiştir. Ahmed b. Hanbel, onda bir beis görmezken, İbn Ma'în, onun Ebû Bekir'den kıraat yönünden daha sahîh olduğunu; ancak hadis yönünden zayıf olduğunu söyler.[194] Ebû Hâtim, hadis yönünden metruk olduğunu ve doğru söylemediğini aktarır.[195] Yine bu imamın insanlardan hadis yaprakları alıp istinsah ettiği sonra da bunları işitmeden (bizzat kişinin kendisinden işitmiş gibi) rivâyet ettiği dahi söylenir.[196]

Bir ilginç örneği de Ahmed b. Hanbel, Yahya b. el-Kattan'dan, o da Şu'be b. Ayyâş'dan şöyle nakleder: "Hafs b. Süleyman, hadis ehlinin yazdığı hadisleri alır, onları istinsah ederdi. Aynı şekilde benden de aldı ve kitabı iade etmedi."[197]

---

188 Zehebî, **Ma'rife**, I. 89; Hemezânî, **Ğâye**, I. 52-55; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 156-158.
189 Zerkânî, **Menâhil**, I. 370.
190 Farklı varyantlarla diğer senetler için bkz. Çollak, **Âsım**, s. 25-33.
191 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 156.
192 Zehebî, **Ma'rife**, I. 140.
193 Çollak, Fatih, **Âsım**, s. 20.
194 Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II. 320; Çollak, **Âsım**, s. 21.
195 Zehebî, **Mîzân**, II. 320.
196 Zehebî, **Mîzân**, II. 320.
197 Zehebî, **Mîzân**, II. 320. (وقال احمد بن حنبل حدثنا يحيى القطان قال ذكر شعبة حفص بن سليمان فقال كان يأخذ كتب الناس وينسخها أخذ مني كتابا فلم يرده) Burada eleştirilen husus, Hafs'ın, birilerinden ödünç aldığı bu kitaplardan sanki bu kitabın sahibinden bizzat duymuş gibi nakilde bulunmasıdır.

Bu nedenle olacak Abdurrahmân b. Mehdî'nin; 'Vallahi, ondan rivâyet helal değildir.' dediği nakledilmiştir.[198]

Bu bilgilere çalışmasında yer veren Fatih Çollak, az önce Zehebî'den naklettiğimiz yoruma paralel olarak şu değerlendirmeyi yapar:

"...Hafs'ın kıraatta imam ve güvenilir bir râvî olmasına karşılık; hadis rivâyetinde aynı sağlamlık ve makbûliyete sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ne var ki onun hadis ilmi açısından cerhe uğramış olması, kıraat râvîliğindeki güvenirliğine mani değildir. Buraya kadar yaptığımız nakillerden de anlaşılacağı gibi, hadis ilimlerinin en önemlilerinden biri olan cerh ve tadil ilminin önde gelen imamları, onun hadiste rivâyeti kabul edilmeyen biri olmasında müttefik iken, kıraattaki güvenirliğinde de ittifak etmişlerdir. Bu durum bizi, kıraat rivâyeti ile hadis rivâyetini kesinlikle birbirinden ayrı mütalaa etmemiz gerektiği neticesine götürmektedir."[199]

Sayın Çollak'ın bu değerlendirmesine tamamen katılıyoruz. Doğrusu hadis âlimlerinin Hafs konusundaki bu eleştirilerine hadis disiplini bağlamında bakıldığında belki de isabetlidir. Ayrıca muhaddisler arasında da bu konuda bir ittifak yoktur. Gerçekten bir muhaddisin sika gördüğü ve rivâyetini makbûl bulduğu râvinin, bir başkası tarafından sübjektif bir saikle ve her insanın düşebileceği bir hata nedeniyle mecruh kimseler arasına sokulduğuna dair rical kitaplarından bir çok örnek göstermek mümkündür. Örneğini verdiğimiz Hafs için de hadis rivâyeti açısından çoğu bilgin olumsuz ifadelere yer verirken bir kısmının da kendisini güvenilir bulduğu anlaşılmaktadır. Eğer haber doğru ise, Hafs'ın birinden hadis ile alakalı herhangi bir kitabı alıp vermemesini ve sanki bizzat raviden nakilde bulunuyormuş gibi bu kitaptan hareketle rivâyette bulunmasını onaylamak da mümkün değildir. Bunun da etkisiyle olacak Hafs, zaten hadis rivâyetinde öne çıkan bir şahsiyet de olamamıştır. Bizler, onu Kur'ân kıraatı konusundaki özelliği ile tanıyor ve biliyoruz. Zehebî bu noktaya eserinde değinmiş ve şu ifadelere yer vermiştir: *"Âsım'ın üvey oğlu olan Hafs, insanlara bir süre de Kur'ân okuttu. Hadis konusunda zayıf bir kimse olmakla birlikte kıraat konusunda sağlam idi ve tecvîdli olarak (güzel) Kur'ân okurdu. Ayrıca şahsiyet olarak da dürüst bir kişiydi..."*[200]

f. Hamza

İsmi, Ebû Ammâre Hamza b. Habîb b. Ammâre (öl. 156/772)'dir.[201] Kıraatı, İbn Mes'ûd yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmıştır. Âsım'dan sonra Kûfe'de, kıraat hususunda kendisine müracaat edilen bir kimsedir.

Kur'ân'ı A'meş b. Ebî Leylâ, Humran b. A'yân, Mansûr, Ebû İshak, Talha b. Musarrif, Cafer es-Sâdık ve daha başkalarından okumuştur. Hamza, İbn Ebî Leylâ'ya; o, Minhal b. Amr'a; o, Said b. Cübeyr'e; o, İbn Abbâs'a; o, Ubeyy b. Ka'b'a; Ubeyy de Allah'ın elçisi'ne okumuştur. Diğer bir rivâyette ise Hamza,

---

[198] İbn Hacer, **Tehzîb**, XI. 256; Ayrıca krş. Akpınar, **Tevâtür**, s. 175; Çollak, **Âsım**, s. 21.

[199] Çollak, **Âsım**, s. 22.

[200] Zehebî, **Mîzân**, II. 319. "واقرا الناس مدة وكان ثبتا في القراءة واهيا في الحديث لأنه كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن ويجوده وإلا فهو في نفسه صادق" Ayrıca Zehebî, "Hadisteki halinin hilafına, kıraat hususunda sika, sebt ve zabt sahibidir." sözünü de aktarır. (Zehebî, **Ma'rife**, I. 141)

[201] İbn Cezerî, **Ğâye**, I. 261.

İbn Ebî Leylâ'ya; o, kardeşine; kardeşi, babası Abdurrahmân'a; Abdurrahmân ise Hz. Ali'ye okumuştur. Bir başka varyantta ise Hamza, Süleyman b. Mihrâh A'meş'e; o, Yahya b. Vessâb'a; o, İbn Mes'ûd'un ashabı (talebeleri)na ve Zirr b. Hubeyş'e; Zirr ise Ali, Osmân ve İbn Mesûd'a okumuştur.[202]

Hamza'nın en önde gelen iki ravisi, *Halef* ismi ile tanınan Halef b. Hişâm el-Bezzâr (229/843)[203] ve *Hallâd* ismi ile maruf Abdullah b. Halid (öl. 220/835)'dir.[204] Bu ravilerden Halef, aynı zamanda on meşhûr kıraat imamından birisi olarak da dikkat çekicidir.

g. Kisâî

İsmi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)'dir. Hicrî 120 senesinde doğmuş, 189'da vefat etmiştir.[205]

Kur'ân'ı Cafer es-Sâdık, A'meş, Zâide, Süleyman b. Erkam ve daha başkalarından dinlemiş, Hamza ez-Zeyyâd ve İsa b. Ömer el-Hemedânî'ye de okumuştur.[206] Kisâî, kıraatı Hamza'dan aldığı için ricali ve isnatları büyük ölçüde Hamza'nın silsilesi ile aynıdır.

Kisâî'nin öne çıkan talebelerinden iki râvîsi, *Dûrî* ve Ebu'l-Hâris lakabı ile maruf Leys b. Hâlid (öl. 240/854)dir.[207] Dûrî, Ebû Amr'in de râvîlerindendir.[208]

ğ. Ebû Ca'fer

İsmi, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka (132/749) olup Medîne kıraat imamıdır, Tabiîndendir.[209]

Bu imam, kıraatını mevlâsı Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa, Abdullah b. Abbâs ve Ebû Hureyre'den; bu üçü Ubeyy b. Ka'b'dan; Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit'ten; Zeyd b. Sâbit ve Ubeyy b. Ka'b ise Hz. Peygamber'den almıştır.[210]

İbn Mücâhid'in kıraatları yedi kıraat olarak öne çıkarmasına paralel olarak Ebû Ca'fer gibi tabiînin önde gelen bir kısım kârîlerinin kıraatları şaz kıraat kapsamında telakki edilse de çoğunluk bu kârînin de kıraatını diğer meşhur kıraatlar kapsamında değerlendirmişlerdir.[211]

Bu imamın öne çıkan iki râvisi, Ebû Mûsâ İsa b. Verdân (160/776) ve Süleyman b. Cemmâz (170/786)dır.[212]

---

202 Bkz. Hemezânî, **Ğâye,** I. 136-143; Dânî, **Teysîr,** s. 25; Çetin, **Kıraat,** s. 87-88.
203 İbn Cezerî, Ğâye, I. 272.
204 İbn Cezerî, Ğâye, I. 274.
205 İbn Cezerî, Ğâye, I. 530.
206 Zehebî, **Ma'rife,** I. 120.
207 İbn Cezerî, **Ğâye,** II. 34.
208 Çetin, Abdurrahmân, **"Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri",** *UÜİFD.*, c.: 3, sy.: 3, 1991, s. 26.
209 İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 56-58; Zehebî, **Siyer,** V. 287-388; İbn Cezerî, **Ğâye,** s. 382-384, İbn Cezerî, **Neşr,** I. 178-179; Zerkânî, **Menâhil,** I. 373.
210 İbn Cezerî, **Neşr,** I. 178, Dimyâtî, **İthâf,** I. 29; Çetin, **Kıraat,** s. 89.
211 Zehebî, **Ma'rife,** I. 74-75; İbn Cezerî, **Neşr,** I.179-180; Zerkânî, **Menâhil,** I. 373; Kâmil Musa-Ali Dahrûc, **Tibyân,** s.348.
212 Çetin, **Kıraat,** s. 89.

h. Yakub el-Hadramî

İsmi, Ebû Muhammed b. İshak b. Zeyd el-Hadramî (öl. 205)dir. Kendisi, büyük bir kıraat imamı olup, güvenilir (sika), âlim ve sâlih bir kimsedir. Basra Camiinde iki sene imamlık yapmıştır.[213]

Kur'ânı, Ebû Münzir Sellâm b. Süleyman, Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân ve Şihâb b. Şurnufe gibi kimselere okumuştur. Bunlar da İmam Âsım, İmam Ebû Amr, Hasan Basrî, Abdullah b. Abbâs, Yahya b. Ya'mer, Nasr b. Âsım ve Ebu'l-Âliye'den; bunlar da Ebû Mûsa el-Eş'ari ve Ubey b. Ka'b'dan; onlar da Hz. Peygamber'den almışlardır.[214]

Kendisinden ise Hamza ez-Zeyyat, Şu'be, Hârun b. Mûsa, Selim b. Hayyân, Hemmâm b. Yahya gibi kârîler kıraat dinlemişlerdir.[215]

En meşhûr iki ravisi, *Ruveys* ismiyle maruf olan Abdullah Muhammed b. el-Mütevekkil el-Basrî (öl. 238) ve *Ravh* ismi ile bilinen Ebu'l-Hasan b. Abdilmümin el-Basrî (öl. 234) dir.

i. Halef-i Âşır

İsmi, Halef b. Hişâm el-Bezzâr'dır. Hicrî 150 senesinde dünyaya gelmiş ve hicri 229/843'da vefat etmiştir.[216]

Kıraatını Süleyman'dan almıştır. Mâlik, Ebû Avâne, Hammâd b. Zeyd Ebu'l-Ahves, Şerik, Hammâd b. Yahya b. el-Ebah ve daha başkalarından (Kur'ân'ı) dinlemiştir. Ayrıca Âsım'ın kıraatını almak için Ebû Yusuf el-A'şa'ya okumuştur. İshak el-Müseyyebî vasıtasıyla Nâfi'nin kıraatını, Yahya b. Adem vasıtasıyla da Ebû Bekir b. Ayyâş'ın kıraatını almıştır.[217]

Halef, on kıraat imamından birisi olmakla birlikte aynı zamanda Hamza'nın râvîlerinden birisidir ve kendisinden de bir çok tarik bulunmaktadır.

Öne çıkan râvileri, İshak (İshak b. İbrahim) (286/889) ve İdris adıyla maruf İdris b. Abdilkerim (292/904)'dir.[218]

F. Kıraatların Bugünkü Durumu

Hz. Peygamber ile Cebrâil'in, Kur'ân âyetlerini her sene Ramazan ayında karşılıklı olarak birbirlerine okumalarıyla[219] başlayan "arz ve semâ usûlü", Peygamber-sahâbe-tâbiîn-tebe-i tâbiîn halkasından itibaren her devirde nesilden nesile devam etmiş; talebe-üstat arasında âyetlerin tekrar edilmesiyle Kur'ân günümüze kadar intikal etmiştir.[220]

---

213 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 186; İbn Cezerî, **Ğâye**, II. 386-389; İbn Hacer, **Tehzîb**, XI. 382; Zehebî, **Ma'rife**, I. 158.

214 Bkz. Zehebî, **Ma'rife**, I.157; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 185-186; Dimyâtî, **İthâf**, 1.30; Çetin, **Kıraat**, s. 89.

215 Zehebî, **Ma'rife**, I. 157.

216 Zehebî, **Ma'rife**, I. 208.

217 Zehebî, **Ma'rife**, I. 208 vd.; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 191; Çetin, **Kıraat**, s. 90.

218 Dimyâtî, **İthâf**, 1.31-32.

219 Buhârî, Fedâil'ul-Kur'ân, 7; Savm, 7; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul,1981. I. 231, 276, 326; II. 399.

220 İbn Cezerî'nin **Ğâye**'sine ve Zehebî'nin **Ma'rife**'sine şöyle bir göz atıldığında Kur'ân kıraatının sahâbeden başlayarak nesilden nesile nasıl intikal ettiği görülebilir. (Tuğral, Rahmi, **"Farklı Kıraatların Tefsîr'deki Yeri"**, *DEÜİFD*, İzmir, 1992, sy.: 7, s. 269)

Bugün gerek yedi ve gerekse on kıraat ve hatta bunların dışında olan diğer kıraatlar, özel olarak ihtisas konusu edilmekte ve okutulmakta ise de bu kıraatlardan sadece üçü pratikte müslümanlar arasında tatbik edilmekte ve bilinmektedir. Bu kıraatlar şunlardır:

1. Âsım'ın Hafs rivâyeti, bugün Müslümanlarının geneli tarafından okunmakta ve dünyadaki mushaflar çoğunlukla bu kıraata göre basılmaktadır.

2. Mısır hariç, Kuzey Afrika'nın bazı memleketlerinde Verş rivâyeti ile Nâfî'nin kıraatı okunmaktadır. Bu bölgede yazılan mushaflar da, kendi kıraatlarına göre basılmakta ve okuyuşlarında tatbik edilmektedir.[221]

3. Ebû Amr'ın kıraatı ise Sûdan'ın Mısır'a yakın olan kesimlerinde okunmaktadır.[222]

Bu üç kıraattan en az okunanı Ebû Amr'in kıraatıdır. Bunların dışında kalan diğer kıraatlar ise ilmî ve tarihi ehemmiyetini muhafaza etmekle birlikte Müslüman halk tarafından hiçbir sûrette kullanılmamaktadır.

Bu hususta şu söylenebilir: Farklı kıraatların, uygulamalı olarak bir geleneğin devam ettirilmesi anlamında mesleğe ehil kimseler tarafından öğretilmesinde ve öğrenilmesinde yarar bulunmaktadır. Kur'ân tefsîri ile meşgul olan kimselerin de âyetlerde var olan muhtelif anlamları ortaya çıkarmada kıraat farklılıklarına dikkat etmeleri önemli bir husustur. Bunun dışında tüm kıraat vecihlerinin halk tarafından okunmasını istemek; hem imkansız, hem de faydasızdır.

Öte yandan kıraatlar konusunda var olan bazı farklı okuyuş şekillerini öne çıkararak Müslümanların kutsal kitabının mevsûkiyeti hususunda şüphe uyandırmaya çalışan müsteşrik ve mülhitlerin bu yöndeki propagandaları, konunun teknik bir mahiyet arz etmesi nedeniyle Müslüman halk üzerinde yersiz bazı şüphelerin oluşmasına neden olabilmektedir. Müslüman halk, mushafın farklı şekillerdeki bu okuyuşu karşısında, sanki birden fazla Kur'ân varmış izlenimine kapılabilmektedir. Halbuki kıraatlar arasında bulunan faklılıklar şeklî olup mesajın özüne dair bir etkiye sahip değildir. Mesela âyetler üzerinde haramı helal kılacak derecede taban tabana zıt ve çelişik anlamlar ortaya çıkaracak derecede ciddi bir farklılık oluşturmadığı bilinmektedir. Bu nedenle mushafların tek bir şekilde okunması ve yazılması bugün için daha uygun olsa gerektir.[223]

3. Kıraatların Taksimi

A. Kıraat Kriterlerinin Gelişim Süreci

Hz. Peygamber ve halifeler sonrası İslâm toplumunun hızla ilerlemesi sonucu ortaya çıkan gelişmelere paralel olarak İslâmî ilimlerin genelinde bir takım ayrışmaların ve her bir disiplinin kendine ait usûl ve kaidelerinin oluştuğu bilinmektedir. Bu durum, kıraatlar için de geçerli olmuştur. Gerçekten kıraatlarla alakalı erken dönem kaynaklara baktığımızda bazı kural ve kaidelerin tam teşekkül etmediği, daha sonraki dönemlerde ise bu kural ve kaidelerin gelişme

[221] İbn Hatîb, **Furkân**, s. 144.

[222] Akpınar, **Tevâtür**, s. 278-280.

[223] Bu kanaati, Abdussabûr Şâhin de "**Tarîhu'l-Kur'ân**" isimli eserinde (s. 50) şu şekilde ifade etmiştir: "وإنا لنرى أن من مصلحة المسلمين أن يقرؤوا القران بطريقة أدائية واحدة وأن تنتهي حالة هذا الإختلاف الشكلي، التي لا تؤدى إلي أي خبير، ولا تحمل أي معنى، اللهم إلا تعدد طبعات الكتاب الكريم"

gösterdiği, tanımların ve tasniflerin detaylandırıldığı ve muhtevada bir netliğin oluştuğu gözlemlenmektedir.

Peygamber döneminden hicri üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar ki zaman diliminde İslâm ümmeti, Kur'ân kıraatında, Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflara bağlı kalarak okuyuşlarını sürdürürken tefrikaya neden olmayan bir hoşgörü ve müsamaha ortamına sahipti. Ancak bu genel birliktelikte, isnadı peygambere kadar ulaşan sahîh kıraatlar olduğu gibi, resm-i Osmânîye[Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline] ve Arap diline muvafık düşmeyen zayıf ve şâz kıraat vecihleri ve sahâbîlere ait tefsîrî izahlar da toplumda yaygınlık kazanmıştı. Dahası, ilk dönemde ferdi mushafların azlığı ve var olan mushafların da nokta ve harekeden yoksun olması, konu hakkında gerekli derinliğe sahip bulunmayan kimseler tarafından bazı yanlış okumalara, hatta art niyetli kimseler tarafından uydurma kıraatlara bile imkan tanıyordu. Zikrettiğimiz bu ve benzer sebepler yüzünden Kıraat İlminin otoriteleri, Kıraat İlmini bir disiplin altına alma ihtiyacı hissettiler. Kıraatların sahîh olanını, sahîh olmayanından; makbûl ve meşhûr/müstefîz olanını, zayıf ve şâz kalmış olanlarından ayırt etmeyi ve bunun için de bazı ölçüler ve kriterler koymayı gerekli gördüler.

Nitekim bu konuda İbn Cezerî (öl. 833) şöyle der: "...Sonra kârîler çoğaldı ve değişik beldelere yayıldı. Bunların peşinden tabakaları bilinen, sıfatları/nitelikleri farklı imamlar geldi. Kimi tilâvet yönünden sağlam ve dirâyet yönüyle de meşhûrdu. Kimisi ise bu nitelikler açısından eksikti. Bu yüzden aralarında ihtilaflar çoğalmıştı. (Daha sonra) zabt azalmış ve cehalet yayılmıştı. Neredeyse artık hak ile batıl birbirine karışmıştı. Bunun üzerine ümmet âlimlerinin titiz şahsiyetleri harekete geçip bütün gayretlerini ortaya koyarak arzu edilen maksadı ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede tüm kıraat vecihlerini toplayıp bunlar arasından koydukları usûl ve kaideler doğrultusunda meşhûrunu şâz olanından; sahîh ve şâz olanını sakîm olanından ayırmışlardır. Buna göre sahîh kıraat, Arap diline bir yönüyle de olsa uygun, Mushaf-ı Osmânîye bir ihtimalle de olsa muvafık, senet itibariyle de sahîh olan her kıraattır. Bu kıraatın reddedilmesi, caiz olmaz ve inkarı helal değildir. Bu kıraat, Kur'ân'ın kendisiyle indiği yedi harftendir. İnsanlara bu kıraatı kabul etmek vaciptir. Bu üç şartı taşıyan kıraat, gerek yedi imama (veya on imama) gerekse makbûl olan diğer imamlara nispet edilsin, müsâvîdir. Ancak bu üç şarttan bir tanesi ihlal edildi mi bu kıraat zayıf, şâz ya da batıl şeklinde isimlendirilir. Bu gerek yedi kıraat imamına gerekse diğer büyük imamlardan birisine âit olsun, değişmez. Bu görüş, halef ve seleften tahkik ehlinin sahîh olan görüşüdür. Nitekim bunu imamlardan Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî (öl. 444/1053), Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdî (öl. 430/1038), Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmail el-Ma'ruf b. Ebî Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267) eserlerinde açıklamışlardır..."[224]

İbn Cezerî (öl. 833/1429)'nin vurgu yaptığı bu üç kriterin ortaya çıkışı ve gelişme göstermesi, elbette hemen olmamıştır. Bunu erken dönemden itibaren ele alınan eserlerde daha açık olarak görmekteyiz. Burada kıraatlar hakkında ortaya konulmuş olan bu şartların gelişim sürecini de görmek için bu konuda öne

---

[224] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 9 vd. (özetle alınmıştır) Krş. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 406.

çıkan bazı şahsiyetlerin koyduğu kriterlere bakmamız yerinde olacaktır. Ancak bunları aktarmadan şunu hemen ifade edelim ki kıraat imamlarının, makbûl kırâatlar için ileri sürdükleri esaslar için rükün veya şart kavramını birbirinin yerine kullandıkları olmuş, kimi zaman rükün ile şartı; şart ile de rüknü kastetmişlerdir. Dolayısıyla kıraat için konulmuş bu ölçülere ister rükün diyelim, ister şart diyelim, sonuçta makbûl kıraatın esasları kastedilmiş olmaktadır.[225]

Yedi meşhûr kıraat imamından İbn Âmir (öl. 118/735)'in kıraatlarda kriter olarak üç esası ele aldığını görmekteyiz:

a. Kıraatın (Hz. Peygamber'den gelen) bir nakle(rivayete) dayanması, b. resm-i hatta (mushafların yazı sitiline) uygun düşmesi, c. Arap gramerine uygun olması[226]

Yedi kıraat imamından olan Ebû Amr (öl. 154/771) ise kıraat kriterlerini şöyle sıralamıştır:

a. Kıraatın imamlarının çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması, b. Mushafa (Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflara) uygun düşmesi, c. Arap dil kurallarıyla örtüşmesi, d. Kur'ân'a (üzerinde kıraat ihtilafının bulunmadığı diğer âyetlere) ve Hadise (konu hakkında Hz. Peygamberden gelen nakle) uygun düşmesi[227]

On kıraat imamından olan Hamza (öl. 156/773)'nın kıraatlarda şu esasları ölçü aldığını görmekteyiz:

a. Nakil ve rivâyete dayanmak, b. Mushafa ve Arap diline uygun düşmek, c. Med ve vb. şeylerde tekellüften/zorlamalardan kaçınmak[228]

Nâfî (öl. 169)'nin kıraatlarda şu kriterleri esas aldığı görülmektedir:

a. Kendi beldesinde bulunan geçmiş imamların kıraatına bağlılık, b. Şâz kıraatlardan uzak durmak, c. Tekellüften kaçınmak, d. Arap diline muvafakat[229]

Kisâî (öl. 1890/804)'nin kıraat kriterleri ise şunlardır:

a. İmamların okuduğu kıraatlar (a dayanmak), b. Arapça'ya itimat, c. Kıraatlarla alakalı rivâyeti kıyasa takdim etmek, d. Mushafa uygun (olmak)[230]

Ferrâ (öl. 206/821)'nın kıraat kriterleri de şöyledir:

a. Kârîlerin üzerinde birleştiği kıraatlara ve eserlere itimâd etmek, b. Nebî'nin okuduğu kıraata bağlılık, c. Mushaf-ı Osmânîye uygunluk, d. Arap dil kurallarından en güçlü olanına ve anlamı en açık olanına uymak[231]

Ahfeş (öl. 207/822)'nin[232] kriterleri ise şunlardır:

---

225 Muhammed Ali, Hasan Abdullah, **"el-Kırââtu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîn minhâ"**, *MBİ*, sy.: 35, Riyad, 1412-1413, s. 200.

226 Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 47.

227 Bâlvâlî, **İhtiyar**, s. 57.

228 Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 60. Hamza'nın kıraatlar konusunda tekellüfte bulunmayı hoş görmemesine karşın med ve imâle konusundaki aşırı tutumu nedeniyle eleştirilmesine daha önceki sayfalarda değinmiştik.

229 Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 637.

230 Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 67.

231 Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 82.

232 Ölüm tarihi hakkında 210, 215, 220, 225, 270 gibi farklı tarihler de verilmektedir. Bkz. Ahfeş,

a. Mushafa uygun olmak, b. Arap lüğat kelamının üsluplarına uygun olmak, c. Genel (âmmen)in okuyuşuna uygun olmak[233]

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838)'ın kıraat kriterleri şöyledir:

a. Kârîlerin çoğunluğunun okuyuşuna uygunluk, b. Arap dilince en uygun durumda olmak, c. Tev'îlde en sahîh mezhebe uygunluk, d. Kıraatın Kur'ân'a ve hadise dayanması[234]

Ebû Muhammed Halef b. Hişâm (öl. 229/843)'ın kıraattaki kriterleri, şöyledir:

a. Senedi sahîh olmak, b. Arapça'ya uygun olmak, c. Mushafa uygun düşmek[235]

Yedi kıraatın daha sonradan şöhret kazanmasına neden olan "*Kitabu's-Seb'a*" isimli eserinde İbn Mücâhid (öl. 324/935)'in sahîh kıraatlar için koyduğu esaslar şunlardır:

a. Kârî'nin kıraatı hakkında bulunduğu şehir halkı tarafından icmâ oluşmak, b. Bu icmâ'nın, sağlamlık ve derinlik itibariyle lügat ve kıraat konusunda ehil kimselerin bilgisine dayanması[236] c. Arapça'ya bir yönden de olsa uygun düşmek[237]

İbn Şenebûz (öl. 327/938) ise kriter olarak iki madde ileri sürer:

a. Senedi sahîh olmak, b. Arapça'ya muvafık bulunmak[238]

İbn Muksim (öl. 354/965)'in kriterleri ise şöyledir:

a. Hatt-ı Osmânî'ye [Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline]mutabık olmak, b. Arap diline uygun düşmek[239]

İbn Hâleveyh'e (öl. 370/980) göre ise üç şartın bulunması gerekir:

a. Resm-i hatta[Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline] muvafık olmak, b. Arap diline uygun düşmek, c. Kıraatın tevarüsen nakledilmiş olması[240]

Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) kriterleri ise şöyledir:

a. Arap dili açısından güçlü olmak, b. Resm-i hatta mutabık olmak, c. Kur'ân-ı Kerime itimat etmek, d. Kıraatlarla alakalı varsa bir hadis ona dayan-

---

Said b. Mesade el-Belhî, **Me'âni'l-Kur'ân,** tahk. Abdulemir Muhammed Emin, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1985/1405, I. 11 (muhakkıkın girişi).

233 Ahfeş, **Me'ânî,** I. 70, 77 (muhakkıkın girişi).

234 Bâlvâlî, **İhtiyâr,** s. 88.

235 Bâlvâlî, **İhtiyâr,** s. 96.

236 İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 19 (Şevki Dayf'ın giriş kısmındaki açıklamasından) Krş. Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 109

237 İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 19 (Şevki Dayf'ın giriş kısmındaki açıklamasından) Ancak Abdulhâdî, İbn Mücâhid'in makbûl kıraat için iki şart üzerinde durduğunu söylerken (Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 109-110) bu üçüncü şartı ise Şevki Dayf'ın tespiti olarak buraya aktarmış bulunuyoruz.

238 Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 110; **Bâlvâlî, İhtiyâr,** s. 125.

239 Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 112; **Bâlvâlî, İhtiyâr,** s. 128.

240 Abdulhâdî, **Kırâât,** s. 110.

mak, e. Âmmenin/halkın bu kıraat üzerinde bir görüş birliğinde bulunması[241]*, f. Harameyn'in kıraatını öne alması*[242]

Ebû Şâme (öl. 665/1266)'nin sahîh kıraatlar için koyduğu kriterler ise şunlardır:

a. Kıraatın, sahîh senetle ve şöhret bulmuş/mustefîz olarak nakledilmiş olması, b. Hatt-ı Osmânî'ye muvafık bulunması, c. Arap dili açısından karşı çıkılan bir vecih olmaması[243]

İbn Cezerî (öl. 833/1429)'nin kriterleri ise şöyledir:

a. Senedi sahîh olmak, b. Arapça'ya muvafık bulunmak, c. Resm-i hatta takdîren de olsa mutabık bulunmak[244]

Bu kriterleri bir bütün olarak göz önüne aldığımızda kıraatlar için bu konuda söz sahibi olan kişilerin ortaya koydukları esasların şunlar olduğunu görmekteyiz:

1. Kıraat, kıraat imamlarından nakledilmiş olmalı (النقل عن الأئمة)

2. Kıraat, Arapça'ya muvafık olmalı (موافقة العربية)

3. Kıraat (Hz. Osman'ın yazdırdığı) mushaflara uygun düşmeli (موافقة المصحف)

4. Kârîlerin çoğunluğu bu kıraatı tercih etmeli (كثرة القراء)

5. Kıraat, Arap dili açısından güçlü görülen bir kurala dayanmalı (قوة الوجه في العربية)

6. Harameyn'in okuduğu kıraat diğer bölgelerdeki kıraatlara tercih edilmeli (الميل إلي قراءة أهل الحرمين ولاسيما إذا كان معهم غيرهم).

7. Kıraat, tevîl yönüyle güçlü olmalı (أن تكون القراءة أصح في التأويل)

8. Kıraat, Kur'ân'ın ittifak edilerek okunan yerlerine uygun düşmeli (الاعتماد على القران)

9. Hz. Peygamber'den nakliden konu hakkında bir haber varsa ona dayanmalı (الاعتماد علي الحديث)[245]

Bu esaslar incelendiğinde şunları söylemek mümkündür:

Kıraat imamları, okuyuşlarını mutlaka bir nakil ve rivâyete dayandırmışlardır. Ancak burada ilk dönem âlimlerinin koyduğu esaslara baktığımızda "Bir kıraatın senet itibariyle mütevâtir olarak nakledilmiş olması" şeklinde bir şartın *onlar tarafından ifade edilmediği anlaşılmaktadır.* Onlar, sadece "sahîh senetle *nakli" esas almışlardır. Çünkü ilk dönemde mütevâtir, meşhûr âhad gibi ayrımlar net bir şekilde ortaya çıkmamıştır.* Ancak bu kriterler arasında yer alan, *"çoğunluğun okuyuşuna uymak", "âmmenin kıraatını tercih etmek"* gibi ifadeleri, *daha sonradan şöhret bulmuş "mütevâtir kıraat"* ifadesinin o dönemdeki bir *yansıması olarak görmek mümkündür.*

241 *Mekkî, **İbâne**, s. 43; Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 110.*

242 *Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 132.*

43 *Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 157 vd.; Krş. Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 41.*

4 *İbn Cezerî, **Neşr**, I. 9.*

*Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 144.*

Fakat şu noktanın altının çizilmesi gerekir. Makbûl bir kıraatın en önemli rüknü, sahîh senetle nakledilmiş olmasıdır. Zaten diğer iki rükün (kıraatın Hatt-ı Osmânî ve Arap gramerine muvafık olması) daha sonradan kıraatlara şart olarak eklenmiştir. Said el-Efgânî, İbn Zencele'nin *"Hüccetu'l-Kıraat"* isimli eserine yaptığı tahkikte; Ebû Zür'a ve diğerleri de bunu vurgulamışlardır.[246]

Yukarıda 2. şıkta her bir kıraatın Arap diline muvafakatı istenmektedir. Bu şartlardan ikincisi ile beşincisini birleştirmek de mümkündür. Yine her bir kıraatın kesinlikle Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflardan birisine uygun olması gerekir. Bu konuda tüm imamlar arasında tartışmasız bir ittifak vardır.

Bu üç esas, selef ve halef tüm kıraat ve Kur'ân bilginlerinin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslardır.

Ancak burada şu noktayı hatırlatmamız gerekir. Yukarıdaki açıklamalarda imamların kıraat kriterlerinde kıraatın ispatı için konulmuş olan kriterler ile kıraatların seçimindeki tercih kriterlerinin bir arada zikredildiğini görüyoruz. Bu yüzden şu ayrımı yapmak gerekmektedir: Üç kriter (nakil, mushaf ve Arap dili), imamların ittifakıyla kıraatların isbatını ortaya koymaktadır. Öte yandan bu üçten biri olan Arapça'nın kendi içinde fasih-efsah ayrımı tercih kriteri olmak durumundadır. Bunun dışında imamların şartlarında sayılan "Kur'ân, hadis, tarihsel rivâyet, ammenin okuyuşu, haremeynin veya başka bir kesimin okuyuşu" gibi unsurlar kıraatlarda tercih kriteri olma özelliği göstermektedir.

Dolayısıyla yukarıda 4. maddede belirtildiği gibi, kimi kurrâ tarafından tercih nedeni olarak *"Kârîlerin çoğunluğunun bir kıraatı tercih etmesi"* de ayrı bir kriter olarak ileri sürülmüştür. Gerçekten bir kelime üzerinde farklı kıraat vecihleri olduğunda kurrâdan ve müfessirlerden bazıları[247] *"çoğunluğun okuyuşu"*nu tercih sebebi sayabilmektedir. Bu da kıraat imamlarının isabetlilik açısından çoğunluğun okuyuşuna duydukları güveni ve onların şahsî yorumlarından daha çok selefe bağlılığa gösterdikleri özeni ortaya koymaktadır.

8. şıkta yer alan *"Kıraatların Kur'ân'a dayandırılması"*nın anlamı ise şudur: Kur'ân üzerinde ihtilafa neden olan kıraat vecihleri, şüphesiz tüm kelimelerde değildir. Farklı okuyuşa neden olan ve kelimelerin kalıbında ve özellikle anlamında ihtilafa neden olan kıraatlar kaba bir tahminle % 05-% 20 arasında değişmektedir.[248] İşte Kur'ân âyetleri arasında yer alan bu kısım üzerinde kıraat imamları, birbirlerine karşı ihtilaf konusu olan kelimeleri okuyuşlarında, aynı kelimeden Kur'ân'da geçen ve üzerinde hiçbir tartışmanın yapılmadığı diğer örnekleri dikkate alarak bu ihtilafı gidermeye çalışmışlar ve kendi okuyuşları için bunları delil olarak göstermişlerdir. Ya da ihtilafa neden olan kelimenin geçtiği âyetin bağlamını göz önüne alarak okuyuşlarını gerekçelendirmişlerdir.[249]

Son şıkta yer alan kıraat imamlarının hadisi ölçü olarak kendi okuyuşlarına delil almaları konusunun bir kaç yönü olabilir. Daha önce de ifade edildiği üzere kıraat imamlarının okuyuş vecihlerinin tümü için tek tek Hz. Peygamber'den aldıkları senetleri bulunmamaktadır. Ancak nadiren de olsa bazı yerde Hz. Pey-

---

246 Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 199-200.
247 Taberî'de ve Mekkî b. Ebî Tâlib'de bunu sık sık görmekteyiz.
248 Bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 74, 469.
249 Bunun örneklerini kıraatlarla alakalı örnekleri zikrettiğimiz II. bölümde görmek mümkündür.

gamber'den üzerinde ihtilafa neden olan kelimeler hakkında farklı vecihlerle okuduğuna dair nakiller de bulunmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Fatiha sûresinde yer alan "مَلِكِ" kelimesinin "مَالِكِ" ve "مَلِكِ" şeklinde Hz. Peygamber tarafından okunduğuna dair iki fakli rivâyeti açıkça görebilmekteyiz. Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'den gelen bu rivâyetlerde Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in bu kelimeyi "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" şeklinde okudukları nakledilmektedir.[250] İbn Serrâc ise Hz. Peygamber'den bu kelimeyi iki şekilde de okuduğuna dair rivâyetin bulunduğunu, ancak "مَلِكِ" şeklinde okuduğuna dair rivâyetin senedinin daha sahîh olduğunu nakletmektedir.[251]

İşte Fâtiha, 1/4. âyette yer alan "مَالِكِ/مَلِكِ" şeklindeki bu iki vecih, sahâbe döneminden kıraat imamlarına kadar iki farklı okuma şekli olarak yansımıştır. Konu, kıraat olsa da "nakledilen bir haber" olma yönüyle, tercih veya tenkide de uğramıştır. Böylece bir kısım kurrâ, "مَلِكِ /melik" kıraatını tercih ederken; diğerleri ise "مَالِكِ/mâlik" kıraatını tercih etmiştir.

Her kârî, yaptığı tercihte kıraat ile alakalı varsa bir rivâyet bunu malzeme olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber'den ele alınan kıraat hakkında bir hadis yoksa, bu durumda konu ile alakalı esbâb-ı nüzûl, nâsih mensûh gibi başka malzemeleri de tercihte destekleyici unsur olarak kullanmışlardır.

Yukarıda zikrettiğimiz İbn Şenebûz ve İbn Muksım'ın kriterleri ise pek kabul görmemiştir. Çünkü bu kârilerin koydukları kriterin her ikisinde de üç şarttan birisi eksik bulunmaktadır. Şâyet bu iki imamın kriteri kabul edilmiş olsaydı bu durumda her bir kurrâ için resm-i hatta ve Arap gramerine uygun olan daha önce okunmamış bir çok yeni kıraatın ortaya çıkması muhtemel veya mümkün hale gelecekti. Diğer yandan Hatt-ı Osmânî, kriter olarak göz önüne alınmadığında da bir çok şâz kıraatın ortada kalması ve mushafta keşmekeşliğin yaşanması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu iki imamın kriteri, eksik kalmaktadır. Muhammed Hasan'ın ifadesiyle bu iki kriter sonucu, hata üstüne hata meydana gelecek ve hem aklın hem de dinin (şer'in) razı olamayacağı bir çok yeni kıraat ortaya çıkacaktı. Bu görüşü kabul ettiğimiz takdirde kıraatlar, lügate ve Kur'ân'ın yazım stiline olan uygunluğu nedeniyle bazen eksilip artacak ve peşinden de dilbilimcilerin heva ve arzularına uyulmuş olacaktı.[252]

Şimdi kıraatların sübutunu ortaya koymada ittifak edilen üç kriteri ele alalım.



B. Makbûl Kıraatın Esasları

a. Senedin Sahîh Olması

Bir kıraat rivâyetinin makbûl olabilmesi için daha önce de ifade edildiği gibi kendisine itibar edilen en temel şart/kriter, senet itibariyle sahîh olmasıdır. Bunun anlamı, kârînin kıraatını, üstadından nakille Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senetle rivâyet etmesidir. Kıraatlar konusunda söz sahibi olan tüm âlimlerin ortak kanaati, bu doğrultudadır. İbn Hâleveyh, Mekkî b. Ebî Tâlib, İm

---

[250] Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer, Kırââtu'n-Nebî, tahk. Mehmet Ali Sarı, İstanbul, 1993, s.

[251] Fârisî, Hücce, I. 10; Azîmâbâdî, Muhammed Şemseddin, Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen Dâvûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, IV. 27.

[252] Bkz. Muhammed Ali, "Kırâât", s. 201 vd.

el-Kevâşî ve Ebû Şâme gibi şahsiyetler yanında kıraatı itibariyle şâz görüşleri ile bilinen İbn Şenebûz de dahil olmak üzere cumhur kurrânın kanaati aynıdır.[253]

Ancak az önce de ifade edildiği üzere, kıraatlarda her bir Kur'ân âyeti veya âyetteki bir kelime için bir rivâyetin olmasını beklemek de doğru değildir. Çünkü kurrâ, genelde Kur'ân metnini kendi imamı ve şeyhinden okuyarak hatmetmiştir. Üstadından okuduğu âyetler üzerinde farklı kıraat ihtilafı da söz konusu olmadığından edâ yönü ağır basan okuyuş vecihlerinde bazı farklıklar meydana gelmiş ve bunlar da bir yerde nasıl okunuyorsa tüm Kur'ân'da tatbîki aynı şekilde olmuştur. Bu okuyuş da kârî'nin şeyhinden bizzat alması ile gerçekleşmiştir.

Kıraatların en önemli unsuru olarak bir kârî'nin okuyuşunu, kendi şeyhinden, onun da kendi şeyhinden okumak üzere sahâbeden bir kârî'ye ve nihâyet Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir silsileye dayandırması gerekmektedir.[254] Kıraat imamları, sahîh kıraatin temel kriteri olarak bunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle kıraatlarda kıyasa asla yer yoktur. Halbuki bir diğer bilim dalı mesela nahiv için kıyas, temel kriterlerden sayılmış ve nahivciler için bu, bir usûl olmuştur.[255] İsnadın sahîh olması ilkesi, kıraatlar açısından öyle önemli görülmüştür ki bir kıraatın kabulü için Arap diline muvâfık olması kuralına rağmen bazı kurrâ, bir kıraat vechinin Arap grameri açısından uygun olmasa dahi sahîh kanalla geldiğinde kabul edilmesi gerektiğini; yoksa kıyasa uygun olmadığı gerekçesiyle reddinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Çünkü onlara göre, kıraatlar uyulan bir sünnet olduğundan, sonradan konan nahiv kurallarının bir bağlayıcılığı yoktur. Nitekim İbn Mes'ûd, *"(Kıraatlar konusunda sizden öncekilere) tâbî olunuz. Yeni bir kıraat icat etmeyiniz. (Okunan kıraat vechi size yeter)"* derken[256] Hz. Ali, *"Resulullah size öğrendiğiniz gibi okumanızı emretti"* demiştir.[257] Zeyd b. Sâbit'ten de benzer sözler aktarılmıştır.[258] Aynı konuda tabiinden eş-Şâ'bî de *"Kıraat, sünnettir. Sizden öncekiler nasıl okumuşsa siz de öyle okuyunuz."* demiştir.[259] Dânî ise bu konuda şöyle der: *"Kıraat imamları, Kur'ân kıraatında lügat yönüyle en yaygın ve Arapça açısından en uygun olanla amel etmezler. Aksine eser yönüyle en kesin; nakil ve rivâyet itibariyle en sahîh olanıyla amel ederler. Şâyet bir kıraat vechi kesin sâbit olursa bu kıraatı Arapça'daki herhangi bir dil kuralına ve yaygın görüşe karşı olsa da reddetmezler, ona tabi olurlar. Çünkü kıraat uyulan bir sünnettir ve kabûlü gerekir."*[260]

Görüldüğü üzere Kur'ân kıraatında nakil, çok önemli bir yere sahiptir. Zaten kıraatların tespiti ve korunması, Kur'ân'a râcidir. Yani onun korunması kapsamına girer. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın korunması amacıyla kendisinden

---

253 Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 172; Mekkî, **İbâne**, s. 51; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 9.

254 Kıraatları ele alan kitaplarda kurrâların senetleri bulunmaktadır. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 88-10; Hemezânî, **Ğâye**, I. 88-160; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 107-151.

255 Zuheyr, Gâzi Zâhid, **"en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtu'l-Kur'âniyye"**, *MEM*, Bağdad, 1987/ 1407, s. 107.

256 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 46 (... روي عن ابن مسعود قوله: اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم)

257 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 47 (...أن رسول الله صلي الله عليه وسلم يامركم أن تقرءوا كما علمتم)

258 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 47 (القراءة سنة متعة) Muhammed b. Munkedir de benzer bir şekilde " قراءة القران سنة يأخذها لآخر عن الأول */Kur'ân kıraatı bir sünnettir ki onu sonrakiler evvelkilerden alır..."* demiştir. (İbn Cezerî, **Neşr**, I. 17)

259 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 51.

260 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 10-11.

Kur'ân dışında bir şey yazılmasını da bu nedenle yasaklamıştır.[261] Bu önem, Kur'ân'ın tilâvetine de yansımıştır. İlk dönemden itibaren Kur'ân'ın "kıraat" olarak nakline karşı ayrı bir ihtimam ve özen gösterilmiştir. Bu nedenle hadiste olduğu gibi mânâ ile rivâyet (tefsîr hariç) caiz görülmemiştir. Çünkü kıraatlar, Kur'ân'ın tefsîri değil, bizzat onun kendisiyle alakalıdır.[262]

Kıraatların naklinde önemli iki kavram göze çarpmaktadır. Bunlar, "arz" ve "edâ" kavramıdır. Bu iki kavram, kıraatların naklinde önemli ve temel bir esastır. Hz. Peygamber, vahyin korunması ve tespiti konusunda gösterdiği ihtimam ve gayreti, onun okunup okutulmasında da göstermiştir. İnen vahyi sahâbeye yazdırdığı gibi okumalarını ve âyetleri telaffuz etmelerini de sağlamıştır. Bu nedenle, her sene inen âyetleri Ramazanda Cebrâil ile tekrar ettiği gibi aynı usûlü onlara da tatbik etmiş, inen âyetleri gerek kendilerine okuyarak, gerekse kendilerinden dinleyerek bu eğitimi yerine getirmiştir.[263] Daha sonraki dönemlerde de aynı usül tatbik edilmiş ve Kur'ân eğitiminde kâri olan kişinin ilk başından itibaren öğrendiği şeyleri bizzat üstadı olan kimseye arz etmesi, eksik ve hatalarını düzeltmesi istenmiştir. Yoksa bizzat kişinin kendi başına bir mushaftan Kur'ân kıraatını öğrenmesi, hiç de sağlıklı görülmemiştir. Nitekim, kıraat imamlarından Hamza'nın çocukluğunda mushafı önüne koyup "ص والقرآن ذي الذكر"[264] âyetini, "ض والقرآن ذي الذكر" diye okuması, babası tarafından uyarılmasına neden olmuş ve Kur'ân'ı kârîlerden öğrenmesi istenmiştir.[265] Çünkü Kur'ân eğitimi, fem-i muhsin (güzel bir ağızla okuma) vasfına sahip bir kârîden öğrenmekle gerçekleşecek uygulamalı bir usûlü gerekli kılmaktadır.

b. Resm-i Osmânîye/Osman'ın Yazdırdığı Mushafların Yazım İskeletine Muvafık Olması

Hz. Osmân'ın yaklaşık 12 bin sahâbenin onayını alarak Kur'ân'ı Ebû Bekir döneminde yapılan çalışmaya uygun şekilde çoğaltması, elbette önemli ve hayırlı bir çalışma olmuştur. Bunun sonucunda mevcut tüm özel nüshalar, bu mushaflara göre ayarlanmış ve düzeltilmiştir. Böylece kıraatlar konusundaki mevcut ve muhtemel karışıklıklar ve tartışmalar, en asgarî seviyeye indirilmiştir. Devrin tüm Müslümanlarının onayını almış olan bu hayırlı hizmet ile kıraatlar için bir ölçü aracı olması da gecikmemiş ve daha sonradan gelen âlimler tarafından makbûl kıraat için *"Hatt-ı Osmânî'ye muvakıf olması"* bir kriter olarak hep zikredilmiştir. Bununla da kastedilen bir kıraatın kabul edilebilmesi için onun Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline ve iskeletine uygun düşmesidir. Bu şart, farklı kıraatların çoğaldığı ve sahâbeye nispet edilen âyetleri açıklayıcı bir takım ek ifadeler (ki bunlara müdrec kıraat denir) ile birlikte bazı özel kıraat vecihlerine kadar bir çok kıraat farklılıklarının

---

[261] Müslim, Zühd, 72; Dârimî, Ebû Muhammed Abdillah b. Abdirrahmân, **es-Sünen**, İstanbul, 1981, Mukaddime, 42; Ahmed, **Müsned**, III. 12, 21, 39: "لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن"

[262] Zuheyr, **"Nahviyyûn"**, s. 108.

[263] Bkz. Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 29 vd.

[264] Sad, 38/1.

[265] Bkz. Askerî, Hasan b. Abdillah b. Saîd, **Tashîfâtu'l-Muhaddisîn**, tahk. Muhammed Ahmed Münîre, Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, Kâhire, 1402, I. 146.

bulunduğu bir dönemde gündeme gelmiştir. Kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından kabul edilen bu ilkeye göre bir kıraatın kabul edilebilmesi için Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflardan birinin yazım iskeletine uygun düşmesi gerekmektedir. Bu esas, bazı okuyuşları nedeniyle şâz kabul edilen İbn Şenebûz gibi kimseler tarafından da[266] kabul görmüş olan ulemanın kabul ettiği ortak bir ilkedir.

c. Arap Gramerine Uygun Olması

Bu şart da genelde tüm kıraat âlimlerinin kabul ettikleri bir şarttır. Yukarıda geçtiği üzere yedi kurrâdan itibaren Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kevâşî ve diğerleri bu şartı öne çıkarmışlardır. Ancak bu şart üzerinde bir takım nüanslarla birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. El-Kevâşî, Arap diline muvafakatı ele alırken bir kıraatın kabul edilebilmesi için onun bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasını ileri sürmüştür. Mekkî b. Ebî Tâlib ise kıraatın Kur'ân'ın indiği dönemdeki yaygın olan Arapça'ya uygun olması gerektiğini söylemiştir. İbn Şenebûz ise, el-Kevâşî'yi destekleyerek bu şart konusunda, üzerinde ittifak edilmiş fasih bir lehçe ya da ihtilaf edilmiş bir vecihle de olsa Arap diline muvafık olmasını yeterli görmüş ve bu şartın kapsamını genişletmiştir.[267]

Hemen ifade edelim ki gerek bu son şart üzerinde gerekse diğer şartlar hakkında bir takım farklı görüşler de yok değildir. Nitekim bazı âlimler, kıraatlar konusunda sadece iki rüknü kabul ederken bazısı bunu tek şart olarak senedin sıhhatine indirmişlerdir. Bir kısım âlimler ise bu tek şarta Resm-ı hatta/yazı şekline ve Arap diline muvâfakatı eklemişlerdir. Diğer yandan her şartın içeriği de farklı şekillerde doldurulmuştur. Mesela, senedin sıhhati konusunda bazı âlimler "tevâtür"ü şart koşarken bazısı da bu konuda senedin şöhretini yeterli görmüştür. Benzer şekilde "Bir kıraatın resm-i hatta muvafık olması" ilkesinin ayrıntısında da bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım âlimler, bir kıraatın kabul edilebilmesi için söz konusu kelimenin Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaf (lar)ın yazım şekline/iskeletine tamamen bire bir uygun olmasını şart koşarken bazıları ise bu uygunluğun takdîrî olarak bulunmasını yani "muhtemel olarak muvafakatı"nı yeterli saymıştır. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkündür. Bilindiği gibi Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda noktalama ve hareke sistemi olmadığı gibi çoğu kelimelerde uzatan elifler bulunmamaktaydı. Bu nedenle kimi kelimelerin farklı şekillerde okunması mümkündü. Mesela, Fatiha sûresinin 3.ayetini ele alalım. Bu âyetin Osman mushaflarındaki yazı şekli (hatt-ı Osmânî) "ملك يوم الدين" şeklinde olup "مـلـك" kelimesinde uzatan elif bulunmamaktadır. Bu nedenle kelime, "مالِكِ" şeklinde okunabileceği gibi "مَلِكِ" şeklinde de okunmaya imkan vermektedir. Katipler kelimeyi muhtemelen her iki şekilde de okunabilmesi için bu şekilde yazmışlardır. Buna göre kelimenin "مَلِكِ" şeklindeki okunuşu resm-i Osmânîye tamamen uygunluğu ifade ederken "مالِكِ"şeklindeki okuyuşu ise muhtemel muvâfakatı/uygunluğu yani takdîrî uyumu ifade eder. Aslında her iki okuyuşu

---

266 Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 202.

267 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 44; Krş. Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 202-20

da destekleyecek deliller Kur'an'da bulunmaktadır. Mesela "ملك" kelimesinin en Nâs sûresindeki yazı şekli- ki uzatan elif olmadan ملك şeklinde yazılmıştır- tüm kurrâ tarafından "مَلِكِ النَّاسِ" diye okunmuştur ve Fatiha sûresi 3.âyette geçen melik kelimesini desteklemektedir. Aynı kelimenin yer aldığı Âl-i İmrân, 3/26. cı âyette ise kelime, tüm kurrâ tarafından ittifakla "مَالِكَ الْمُلْكِ" şeklinde uzatılarak okunmuştur. Uzatan elifin bu kelimedeki varlığının ise takdîrî olarak bulunduğu bilinmektedir.[268] Bu da "mâlik" okuyuşunu destekleyen bir okuyuştur.

Ele aldığımız bu üç rükun arasında sadece senedin sahih olmasını esas alanlar da bulunmaktadır. Örneğin çağdaş yazarlardan Muhammed Hasan, kıraatlar konusunda itibar edilecek tek rüknün, sahîh senetle nakli olduğunu, bu esasın da yeterliliğini ileri sürmüştür. Ancak bu sahîh senedin sahîhlikle kalmayıp mütevâtir olması gerektiğini, çünkü Kur'ân'ın tümden mütevâtir olduğunu; farklı şekillerde okunmasının da bu tevâtürlüğüne asla zarar vermeyeceğini aktarmıştır.[269] Benzer bir kanaat, Abdurrahmân Çetin tarafından da ifade edilmiş, makbûl kıraatlar için asıl olanın "nakil" olduğu söylenmiştir.[270] Nitekim bu yazar, *"Kıraatın Arap gramerine uygun olması"* şartı ile alakalı olarak şöyle demektedir: *"...Ancak bizce böyle bir şart lüzumsuzdur. Kur'ân ve kıraatlar Arapça olduğuna göre, bunların Arapça'ya uygun olması, gâyet tabiîdir. Sözgelimi bu, eski Türkçe kitabelerin Türkçe'ye uygun olması gerektiğini söylemek gibidir. Bu şartın konulması sebebiyle kimi gramerciler, mütevâtir kıraatlardan bazısını, kaidelere uymadığını iddia ederek tenkit etmişler; bu da bir çok tartışmalara neden olmuştur. Oysa, yukarıdaki iki şartı taşıyan bir kıraat karşısında geçerli olan kurallar değil, kıraat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur'ân'dır. Kaidelerin ona uydurulması gerekir."* [271] Aynı kaygı ile olacak Muhammed Hasan da bazı kıraatların Arap diline muvafık olmaması gerekçesi ile inkar edilmesi düşüncesine itibar edilmemesi gerektiğini söyler. Gerekçesinde temel nokta şudur: *"...çünkü kıraatlar, mütevâtir olarak büyük bir topluluktan bir topluluğa olmak üzere (cem'an an cem'in) bize kadar ulaşmıştır."*[272]

Muhammed Hasan, bir kıraatın senedinin sahîh olmasını onun makbûliyeti için yeterli gören ve tevâtürlüğü mutlak şart olarak kabul etmeyen İbn Cezerî'yi de eleştirmiştir. Yerinde izah edileceği üzere bu konuda bizim de kanaatimiz, İbn Cezerî gibi olacaktır. Bizce Muhammed Hasan'ın fikri, isabetli değildir. Çünkü gerçekten isnat zincirinin teke indiği kârîlerin tek kaldığı pek çok okuyuş bulunmaktadır. Bu tür okuyuşlar, makbûl görülse de tevâtürlüğünü söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla kârîlerin ittifakla veya çoğunlukla aynı okudukları kısımlar dışında onların tek kaldıkları okuyuşların "tevâtürlüğü"nü söylemek, tartışmalıdır. Hatta kimi kurrâ diğer kurrâyı okuyuşu nedeniyle

268 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 11.
269 Bkz. Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 203. Bu konu, "kıraatların tasnifi" bölümünde geniş şekilde ele alınacaktır.
270 Çetin, **Kıraat**, s. 91.
271 Çetin, **Kıraat**, s. 91-92 (İbn Cezerî, **Neşr**, I. 11 ve Suyûtî **Tahbîr**, s. 134'den naklen)
272 Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 202-203.

eleştirmiş ve onun kıraatını reddettiği bile olmuştur.[273] Ancak bir kıraatın insadının âhad olması, onun sıhhatine ve sübûtiyetine de asla zarar vermez. Zaten kurrâ makbûl bir kıraat için onun sadece senedine de bakmış değillerdir. İsnat dışında resm-i hatta uygun olması ve Arap grameri açısından mümkün olan bir vechinin bulunması, o kıraatın kuvvet derecesini artırmaktadır.

C. Kıraatların Taksimi

İslâmî disiplinlerin diğer alanlarında olduğu gibi, Kıraat İlmine ait kavram ve ilkelerin gelişmesi de, zaman içinde tamamlanmıştır. İlk dönemde yapılan tasnif denemelerinde kavramların içinin doldurulmadığı, kapsamlı ve detaylı olmadığı görülmektedir. Fakat zaman ilerledikçe bu tasniflerde bir ilerleme ve gelişme, kendisini açıkça göstermektedir.

Kıraat tasnifleri konusunda eski ve yeni, konu ile alakalı yapılan çalışmalara bakıldığında ikili, üçlü ve altılı olarak bir sınıflandırmanın yapıldığı görülmektedir.[274]

Ayrıntılarına burada giremeyeğimiz[275] bu taksim aşamaları incelendiğinde kıraatların temel olarak üç kısımda mütalaa edildiği görülmektedir. Bunlar sahih, zayıf ve mevzû kıraatlardır. Şimdi bu kıraat çeşitlerine ve onların alt başlıklarına bir göz atalım:

a. Sahîh Kıraatlar

Sahih kıratlar, sikâ râvîler tarafından muttasıl senedle rivâyet edilen, kendisinde "şüzûz" ve "illet" bulunmayan, Arap gramerine ve resm-i mushafa uygun olan kıraatlardır.[276]

Bu tanımda, "kendisinde şuzûz ve illet bulunmaması" ifadesi ile bir kıraatin rivâyetinde, sika bir râvî'nin kendisi gibi bir başka sika râvîye muhalif nakilde bulunmaması ve kıraat rivâyetinin sıhhatine engel olacak bir kusuru barındırmaması kastedilmiştir.[277] Ancak kıraatlarda rivâyet edilen metnin sadece nakil yönüyle sübut bulması, onun makbûl bir kıraat olması için yeterli değildir. Hadis disiplini açısından bir rivayetin şaz kabul edilmesi ile bir kıraatin şaz kabul edilmesinin de karıştırılmaması gerekir. Hadis ilminde şaz rivayet, sika bir râvî'nin yaptığı rivâyette kendisi gibi bir sika râvîye muhalif olarak nakilde bulunmasına[278] denir. Buna göre râvî, yaptığı bir rivâyette kendisi gibi sika olan bir başka râvîye muhalif olarak bir rivâyette bulunduğunda, eğer iki haber de senet yönüyle eşit kuvvete sahipse, hangisinin daha önce söylendiğine, nasih-

---

[273] Mesela bkz. Zerkeşî, **Burhân**, I. 320 vd.

[274] Bu konudaki başarılı bir çalışma için bkz. Dağ, Mehmet, **"Klasik Kıraat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni bir Tasnif Denemesi"**, *İslâmiyat* Dergisi Dökümasyon Merkezi, Yayımlanmamış makale, s. 1 vd. Ayrıca bkz. Dağ, **Kıraat**, s. 21

[275] Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Ünal, Mehmet, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, (Doktora Tezi), ANÜSBE, Ankara, 2002, s. 45-75.

[276] Dağ, **"Kıraat Tasnifleri"**, s. 15; Dağ, **Kıraat**, s. 46.

[277] Dağ, **"Kıraat Tasnifleri"**, s. 14.

[278] Geniş bilgi için bkz. Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nisabûrî, **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977/ 1397, s. 118-119; Suyûtî, Celâleddin, **Tedrîbu'r-Râvî**, tahk. Abdulvehhab Abdullatif, Mektebu'r-Riyâdi'l-Hâdîse, Riyad, ts., I. 232 vd.; Koçyiğit, **Hadis**, s. 437-439; Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Usûlü**, *MÜİFVY*, İstanbul, 1990, s. 143 vd.

mensuh olmasına vs. bakılarak aralarında bir tercih yapılır. Sonuçta bu iki haberden biri alınıp diğeri atılır. Ancak aynı metodu kıraatlara uygulamamız mümkün değildir. Çünkü zaman zaman bir âyet üzerinde farklı kanaldan sika olan kimseler kanalıyla nakledilen kıraatlar, Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım kurallarına/hatt-ı Osmânî'ye ve Arap gramerine uyması ve de belirli bir şöhrete ulaşması nedeniyle – birbiriyle uyuşmasa da- kabul görecektir. Dolayısıyla farklı şekillerde okunmaya imkan veren bir kıraat vechi eğer sahîh bir nakille nakledilmiş ve diğer iki rüknü kendisinde bulundurmuşsa, aynı âyetin diğer farklı okuyuş versiyonlarına uymasa da kabul edilecektir. Çünkü bu kıraat, sahihlik şartlarının üç rüknünü de bünyesinde barındırmaktadır.

Bu tanıma göre bir kıraat rivayetinin kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl olması da gerekecektir. Bir kıraatın sahîh nakille gelmiş olması, kıraatın kabulü konusunda en başta gelen bir ilkedir. Buna göre bir kıraat, adâlet ve zabt sahibi kimseler tarafından nakledildiğinde sahîhliğini elde etmiştir. Ancak yapılan kıraat tasnifleri incelendiğinde görülecektir ki senet yönüyle sahâbeden itibaren üç ve daha fazla kimse tarafından nakille gelen bir kıraat da sahih, iki ve daha az kimse kanalı ile nakledilen rivâyet de aynı şekilde sahîh kapsamı içinde değerlendirilmiştir. Buna göre sahih kıraat kapsamı, mütevatir, meşhur ve âhad kıraatları da içine alabilecek bir hüviyete sahiptir. Buna göre bir kıraat, sahâbeden itibaren tek bir isnat ile nakledilerek gelmişse âhâd; sahâbeden tek kanalla gelmiş olmasına rağmen tabiinden itibaren iki ya da daha fazla bir isnad yoluyla gelmişse meşhûr; sahâbeden itibaren en az üçlü bir nakille daha sonraki tabakalarda da bu şekilde bir nakille gelmişse mütevâtir bir nitelik kazanabilmektedir. Buna göre senedin sahîh olması birinci kriter olmalı, tevâtür ise bundan sonra değerlendirmeye alınmalıdır Çünkü tevâtür, senedi sıhhatli olan bir kıraatın râvî sayısı açısından yapılan taksimin bir ürünüdür.[279] Diğer bir ifade ile senedi muttasıl ve râvileri sika olan bir sahîh kıraatın râvî sayısına bakılmalıdır. Eğer tevâtüre ulaşmışsa bu sahîh kıraat, mütevâtir; tevâtüre ulaşmamış ise meşhûr olarak ya da âhâd olarak yine sahîh kıraatın içinde kalmış olur.

Buna göre sahîh kıraatın alt başlığını oluşturan mütevâtir, meşhûr ve âhad kıraatların tanımlarını şimdi vermeye çalışalım:

aa. Mütevâtir Kıraat

Mütevâtir kıraatlar, "Yalan üzerine ittifak edip birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir grup insanın, kendileri gibi, diğer bir grup insana naklettikleri ve muttasıl bir senetle Peygamberimize ulaşan kıraatlardır."[280]

---

[279] Aslında bu da tartışmalıdır. Çünkü bir haberin tevâtürü için isnada gerek bile olmadığı söylenmiştir. Ne var ki kıraatların tevâtürlüğünü, hadis ve kelam ilminde kullanıldığı şekliyle düşünmemek gerekir. Çünkü bir kârî, okuduğu kıraatla bulunduğu bölgede yalnız değildir. Mesela, Kûfe'de veya Şâm'da bulunan kârîler genelde aynı şekilde okumaktadırlar ve bulundukları bölgede tüm kârîler, bu okuyuşta onlarla ittifak halindedir. Bu nedenle onların isnadı ikili üçlü şekilde kaynaklarda yer alsa da belki okuyuşları toplumsal bir tevâtürü ifade etmektedir. Nitekim Zerkeşî, imamların bu okuyuşlarının bize nakilleri itibariyle mütevâtir olduğunu söylerken (bkz. Zerkeşî **Burhân,** I. 319) bunu da gözetmiş olmalıdır.

[280] İbn Cezerî, **Müncid,** s. 15; Kastalânî, **Letâif,** I. 69; Fadl, Hasan Abbâs, **"Şübühâtun Havle'l-Kıraatı'l-Kur'âniyye"**, *Dirâsât*, c.: XV, sy.: 3, 1988, s. 137-138; Bâzemûl, **Kırâât,** I. 146.

Bu tür kıraata, kıraat imamlarının okuyuşunda birleştikleri veya çoğunluğun okuduğu kıraatlar girer. En üstün kıraatlar, mütevâtir kıraatlar olup bunlara inanmak vacip, inkar etmek ise kesinlikle caiz değildir.

Sahîh ve makbûl kıraatların en üst seviyesinde yer alan ve ilahî vahye nispeti kesin olan[281] mütevâtir kıraatlar, sahîh kıraatların ilk kısmını oluşturur.

Ulemanın bir kısmı, kıraatların sübûtu konusunda "mütevatir olmayı " şart koşmuşlardır. Senedi tevâtür derecesinde olmayan bir kıraat, velev ki Arapça'ya ve resm-i hatta[Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline] uygun olsun sâbit olmaz, demişlerdir. Meselâ Gazâlî, İbn Kudâme ve İbn Hacib gibi usûl âlimleri bu görüşü dile getirenlerdendir.[282] Hatta onlar, bu görüşlerinin, tüm fakih ve muhaddislerin kanaati olduğunu da söylerler.[283]

Bir kısım âlimler ise makbûl bir kıraat için "tevâtür"ü şart koşmamışlardır. Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbn Cezerî gibi âlimler bu görüştedir. Kimileri tarafından kıraatlar için tevâtürü gerekli görmemeleri nedeniyle yeni bir fikir icat etmekle suçlanan[284] bu kişilerin sözlerinin özeti şudur: Bir kıraatın kabul edilebilmesi için ille de mütevâtir olması gerekmez. Eğer bir kıraat, muhtelif Arap lügatleriyle, hatt-ı Osmâniye uygun, sahîh senetle Hz. Peygamber'den âdil vasıflara haiz kimselerin nakli ile bize ulaşmışsa bu kıraatlar, makbûl ve geçerli kıraatlardır. Yoksa bir kıraatın kabulu için "mütevâtir" olma şartını ileri sürmek zorunlu değildir. Şayet bir kıraat sahîh bir senede sahip, Hatt-ı Osmâniye ve Arap diline uygun ise, bu kıraat/kıraatlar makbul sayılmalıdır.

Sonradan bu görüşe dönüş yapan İbn Cezerî, sahîh kıraatın üçüncü şartı olan 'senedin sahîh olması' konusunu ele alırken şunu söyler: "...Biz bu ifade ile söz konusu kıraatların baştan sona kadar adalet ve zapt sahibi (aynı niteliklere sahip olan) raviler tarafından nakledilmesini kastediyoruz. ...Bazı müteahhirin âlimler 'sahîh olması' rüknünü mütevâtir olmasıyla kayıt altına almışlar. Senedin sahîh olmasını -kıraatın makbûliyeti açısından- yeterli görmemişlerdir. Onlar 'Kur'ân ancak tevâtür ile sâbit olur.' zehâbına kapılmışlar ve âhad kanallarla gelen (kıraat)larla Kur'ân'ın tespit edilemeyeceğini söylemişlerdir... Burada görünen bir şey var. Şâyet bir kıraat, mütevâtir bir şekilde sâbit olursa zaten diğer iki şart olan Hatt-ı Osmânîye uygunluk ve Arapça gramerine olan muvâfakata hiç gerek kalmayacaktır. **Diğer yandan farklı kıraatların tümü için mütevatir olmayı şart koşarsak, bu durumda bu yedi kıraat imamından ve diğerlerinden birbirine muhalif olan farklı kıraat vecihlerinden bir kısmı düşer...**"[285] İbn Cezerî, daha sonra şu tespiti zikreder: "Ben önceden bu ilk görüşe meylediyordum. Fakat bu fikrin yanlış olduğu sonradan bana zahir oldu."[286]

Çetin, **Kıraat**, s. 92.
281 Fadl, "**Şübühât**", III. 137-138.
282 Zerkânî, **Menâhil**, I. 347; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 166.
283 Kastalânî, **Letâif**, I. 69-70.
284 Kastalânî, **Letâif**, I. 69-70.
285 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 13.
286 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 13 (ولقد كنت أجنح إلي هذا القول ثم ظهر فساده...).

Aslında İbn Cezerî, bu kanaatinde yalnız değildir. Ebû Şâme *el-Mürşid* adlı eserinde "Ehl-i Sünnetten mütekaddimîn ve müteahhirînden ve onların yolunu takip edenlerin çoğuna göre yedi kıraat, mütevâtirdir. (Yani bu imamlara nispet edilen kıraatlar, kendilerinden nakilde bulunan sahîh kimseler kanalıyla ve tevâtür yoluyla bize bu kişilerden ulaşması açısından mütevâtirdir.)"[287] demektedir.

Zerkeşî (794/1392), aynı kanaatin sahibi olarak şöyle der: "Gerçek şu ki yedi kıraat, yedi imamdan (bize) nakilleri yönüyle mütevâtirdir. Onların Nebi (sav)'den bize nakillerinin tevâtürlüğü konusu ise tartışmalıdır. Çünkü bu yedi kıraat imamının senetleri, kıraat kitaplarında mevcut bulunmaktadır. Ve bu isnatlar bir kişinin diğer bir kişiden nakli ile oluşmuş ve tevâtürlük şartları rivâyetin başında ortasında ve sonunda oluşmamıştır. Bu söylediğimiz şey, kıraat imamlarının kendi kitaplarında mevcuttur."[288] demektedir.

Görüldüğü üzere meşhur kurrâ kanalı ile bize nakledilen okuyuşların bir kısmının tevatür derecesinde bir kuvvete sahip olmadığı ortadadır. Ancak bu, söz konusu okuyuş versiyonlarının makbul olmadığı anlamına gelmeyecektir. Belki bu, kıraatlar için daha muhkem bir bakış açısını ifade etmektedir. Tersine, eğer siz, kıraatlar için "tevatür"ü şart koşacak olursanız, bu durumda, bir çok sahih olup da mütevatir olmayan kıratların iptali gündeme gelecek demektir. Dolayısıyla bu görüş daha isabetli görünmektedir.

Yukarıda Zerkeşî'nin kıraatların Hz. Peygamber'den nakillerinin tevatürlüğünde tartışma olduğu (fîhi nazar) konusundaki ifadeleri hususunda da şunları burada vurgulamak gerekir. Evet, kıraatların, kıraat imamlarından Hz. Peygamber'e kadar olan nakillerinde genel itibariyle âhad kanalla gelmiş olmaları, onların hadis ilminde kullanılan şekliyle ve aynı değerde "âhad haber" olarak görülmesini gerektirmemelidir. Çünkü bu imamların mevcut isnatları, kıraat kitaplarında bizlere bu kıraatlarla meşgul olmalarını bildirme amacına matufen nakledilmiştir. Gerçek şu ki bu senetlerin her tabakasında bulunan kıraat imamları, naklettikleri bu kıraatlarda yalnız değillerdir. Şâyet böyle olmasaydı sahâbeden muhalefet edenlerin bu farklı okumaları bize kadar gelirdi. Örneğin kıraatların senedi en nihâyet Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Zeyd ve Abdullah b. Mes'ûd gibi kurrâ sahâbîlere dayanmaktadır. Halbuki bu sahâbîlerden başka da Kur'ân okuyanlar bulunmaktadır. Bu demek değildir ki bu sahâbîler dışında kalan diğer sahâbîlerin okuyuşları onlardan farklıdır. Bu konudaki haberlerin ortaya koyduğu gerçek, sahâbîlerin genel olarak kurrâ olan bu sahâbîlerin okuyuşuna uyduğu ve onları onayladığıdır. Şâyet sahâbîler, bu iki sahâbînin okuduğu ve okuttuğu kıraatta bir farklılık görmüş olsalardı buna anında müdahale ederlerdi. Sahâbe arasında bulunan ve sayıları sınırlı bu birkaç şahsiyetin kendilerine verilen vazife gereği bu kıraat eğitimi ile meşgul olmaları karşısında diğer sahâbenin onların tilâvetine karşı çıkmamaları, bu kıraatları onayladıkları ve tasvip ettikleri anlamına gelmektedir. Bu tutum, diğer

[287] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 13.
[288] Zerkeşî, **Burhân**, I. 319.

dönemlerde de aynı şekilde devam etmiştir. "Kur'ân bir bütün olarak tevâtürle gelmiştir" şeklindeki ifadenin altında yatan espirinin bu olduğu söylenmiştir.[289]

Bu nedenle kıraat bilginleri, yedi kıraatın veya on kıraatın Resulullah'tan naklinin (senetleri itibariyle) tevâtür derecesinde olmadığının söylenmesi durumunda, kıraatların hadis gibi telakki edilip kuvvet derecesi zayıf hadis malzemeleri gibi görülmesi ihtimaline karşı insanları daima uyarmışlardır. İfade edildiği gibi kıraatların bu imamlara nispeti ıstılâh olarak yapılmıştır. Yoksa her beldede bulunan diğer kimseler de, aynı şekilde okumuş ve bu okuyuşu bir önceki imamlardan almışlardır. Eğer bir kârî, bulunduğu beldede herkesin okuduğu şeklin dışında bir okuyuşla okuyarak tek kalmış olsaydı diğer insanlar bu kişiden ve onun tilâvet şeklinden kesinlikle kaçınırdı ve diğer kimseleri bundan uzaklaştırırlardı.[290] Kısacası kıraatların senetlerinin bir taifeye hasredilmesi, Kur'ân'ın onların dışında başkaları tarafından okunmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'ân kıraatı konusunda her beldede bu kârîler dışında uzman olan başka kârîler de bulunmaktadır. Ve bu kârîler de aynı harf üzere okumaktadırlar. Ne var ki kıraatlar konusunda temayüz eden şahsiyetler kadar öne çıkamamışlardır.[291]

İbn Âşur, İbn Arâbî (öl. 543/1051)'nin kıraatlar için konulmuş olan üç şart ile bir kıraat rivâyeti ya da haberinin, tevâtür seviyesine ulaşmış olduğunu şu şekilde açıkladığını belirtir: Bu üç şart, Nebîden nakledilen mütevâtir olmayan sahîh bir kıraatın kabulü içindir ve bu kıraat, tıpkı sahîh bir hadis mesabesindedir. Ama mütevâtir bir kıraat için bu üç şarta aslında gerek bile yoktur. Yani bir kıraat, "mütevâtir" vasfına sahip olduktan sonra artık onun sahîhliğini ispat için Arap dil kurallarından bir hüccete ve üzerinde icmâ edilen mushafın bu kıraata muvâfakatına bile ihtiyacı yoktur.[292] Dolayısıyla, bir kişinin Kur'ân'ın sübûtu konusunda mütevâtir olmayı şart koşmasıyla bir başkasının da üç maddeyi şart koşmasında Kıraat İlmi açısından bir çelişki yoktur.

Bir önemli nokta da şudur: Kıraatların tevâtürlüğü ele alınırken, ihtilafa neden olan bir kısım kıraatların mütevâtir olmaması halinin, Kur'ân'ın bize kadar mütevâtir kanalla gelişine bir halel getirmediğinin de bilinmesi gerekir. Çünkü Kur'ân'ın sübûtu konusunda "tevâtür"lüğünün şart koşulması, Kur'ân-ı Kerim'in tümü/geneli itibariyledir." [293] Ayrıca Kur'ân'ın tevâtürlüğü ile kıraatların tevâtürlüğü birbirinden farklıdır. Kur'ân'ın tevâtürlüğünde bütün Müslümanlar icmâ ettikleri halde, kıraatların tevâtürlüğünde ise ihtilaf etmişlerdir. İslâm âlimlerinin bazıları, bu kıraatlar için "mütevâtir" derken; bazıları ise "mütevâtir değildir, âhâddır" demişlerdir. Bu durum, kıraatların usul farklılıklarında daha belirgin şekilde görülmektedir. Kuşkusuz Hz. Peygamber tarafından son mukabelede ilğâ edilmeyen Kur'ân vahiylerinin mushaflar vasıtasıyla bizlere kadar mütevâtir olarak geldiği bir gerçektir. Ancak bu yazılı metnin telaffuzunda/okunuşunda ortaya çıkan imâle, terkîk, tefhîm, tağlîz, işmâm, teshîl vb. fonetik özelliklerinin mütevâtir olup olmadığı konusu,

---

[289] Krş. Çetin, **Kıraat,** s. 93.
[290] İbn Cezerî, **Müncid,** s. 67.
[291] Bâzemûl, **Kırâât,** I. 149.
[292] İbn Âşûr, **Tahrîr,** I. 53.
[293] Bâzemûl, **Kırâât,** I. 169.

tartışmalıdır.[294] Meselâ Zerkeşî, kıraatların bu edâ yönlerinin, özleri itibariyle mütevâtir olduğunu söyler. Buna göre med, med olarak, imâle imâle olması itibariyle mütevâtirdir. Ancak bu meddin ne kadar olacağının tevâtürlüğünde aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü kimi bu meddi kısa, kimi ise uzun tutarak bunda aşırı gitmiş ve bu nedenle kıraat imamları arasında ihtilaf konusu olmuştur.[295]

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân kıraatlarında, tevâtürün şart koşulması yerine, sahîh senetle naklinin yeterli görülmesi, aslında selefin görüşüdür. Fakat daha sonradan gelen âlimler, bu "tevâtür" şartını eklemişlerdir. Dolayısıyla Nüveyrî (857/1453) tarafından "Kıraatlarda tevâtürün şart koşulması"nın daha sonradan gelen bazı âlimler tarafından ileri sürüldüğü fikri, yerinde değildir.[296] Aksine Kur'ân kıraatlarının sübûtunda "tevâtüren gelmiş olması" şartı, sonradan ihdas edilmiştir. Nüveyrî'nin kendi ifadesiyle cevaplarsak, esas bu fikir hâdis ve bidat olan bir fikirdir. Çünkü ne sahâbîlerden, ne tabiînden, ne de onlardan sonra gelenlerden tevâtürle âhad arasını ayırmaya dair bir haber gelmiştir.[297]

Özetleyecek olursak, Kur'ân kıraatları arasında Hz. Peygamber'den bize kadar nakillerinde kıraat imamlarının müşterek oldukları okuyuşların büyük bir kısmı "tevatür" kapsamı içinde değerlendirilebilir. Ancak, kıraat imamlarının kendi aralarında ihtilaf ederek yaptıkları farklı okumalardan bir kısmı ise meşhûr ve âhâd kanalla gelmiştir. Ne var ki bu özellikteki bir kıraat, şâyet kendisinde üç rükünden bir tanesini yitirecek olursa, bu durumda onun makbûliyeti de sona erecek demektir. Şimdi makbûliyet açısından ikinci sırada yer alan meşhûr kıraatın tanımını verelim.

ab. Meşhûr Kıraat

"Senedi sahîh, bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun ve resm-i Osmân'a takdîrî de olsa muvafakât eden kıraatlara meşhûr kıraat" denir. Diğer bir ifade ile "Senet itibariyle mütevâtir olmamakla beraber, sahîh kanalla nakledilmiş olan, Arap gramerine ve resm-i Osmânî'den birine uygun düşen kıraatlara meşhûr kıraat" denir.[298]

Mütevâtir kıraat ile alakalı olarak yaptığımız açıklamalarda da ifade edildiği gibi gerek on kıraattan gerekse diğer kıraatlardan nakledilen imâle, terkîk, teshîl vs. gibi gerek usûl gerekse ferşte olan farklılıklarda ihtilafa neden olan farklı okuyuş vecihlerinden bir kısmını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

ac. Âhad Kıraat

Kıraatların taksimatı ile alakalı olarak âhâd kıraatların iki çeşidi bulunmaktadır. İlki, sahîh kıraatlar arasında, diğeri ise zayıf kıraatlar

---

[294] Molla Hüsrev'in belirttiğine göre, Kâsânî, İbn Hâcib ve muhakkik âlimlerin çoğu, telaffuz ve edâ özelliklerinin mütevâtir olmadığı görüşündedirler. Bkz. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, **Mir'âtü'l-Usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl,** ts. ys. s. 9-30.

[295] Bkz. Zerkeşî, **Burhân,** I. 319.

[296] Zerkânî, **Menâhil,** I. 347.

[297] Bâzemûl, **Kırâât,** I. 172. (**Aslu'l-İ'tikâd,** s. 12'den naklen).

[298] İbn Cezerî, **Neşr,** I. 9, 13. Krş. Bâzemûl, **Kırâât,** I. 146. Yazar burada "âhâd-meşhûr" şeklindeki kıraat türü için bu tanımı yapmıştır.

arasındadır. Sahîh kıraatların kapsamı içinde değerlendirilen âhâd kıraat, sahîh kıraat'ın üçüncü ve son şıkkını oluşturmaktadır. Buna göre âhâd kıraat, *"Sika bir râvî' kanalı ile, sahâbeden tabiîine, oradan da bir sonrakine olmak üzere muttasıl senedle şâz ve illetten uzak olarak nakledilen kıraat rivâyetleridir."*[299]

Çağdaş alimlerden Muhaysin, âhâd kıraati, "Arap gramerine ve hatt-ı mushafa uygun olan, âhâd tarikiyle nakledilen fakat kıraat âlimleri arasında meşhûr derecesine ulaşmayan kıraatlar" şeklinde tarif etmektedir.[300] Bu tarif, yukarıda aktarılan tarifin aynısıdır. Ancak Muhaysin, bu şekilde tarif ettiği âhâd'ı, şâz'ın bir çeşidi olarak değerlendirir. Halbuki bu kıraat çeşidi, sahîhin bir türü olmalıydı. Çünkü tüm kıraat âlimleri, şâzzın altındaki âhâdı, Muhaysin'den farklı tarif etmişlerdir.[301]

Kısacası âhad kıraat, senedi sahîh olup diğer iki şartı da taşıyorsa, makbûl kıraat kapsamı içinde değerlendirilmektedir. Kıraat imamlarının tek kaldığı ferşte olan bir takım kıraat vecihlerini bu çevrede değerlendirmek mümkündür.

b. Zayıf Kıraatlar

Zayıf kıraatların tanımlarına girmeden önce şunu hemen ifade edelim ki kıraatların sahîhliği ile alakalı yapılan tanımlarda, kurrâdan, "mütevâtir kıraat" dışındaki sahîh kıraatın meşhûr ve âhâd olarak zikredilen kısımlarını dahi bu kısma koyanlar olmuştur. Buradan hareketle, zayıf kıraatların içinde yer alan şâz, müdrec gibi kıraatların mahiyeti üzerinde durmaksızın genel bir ifade kullanılarak hepsine birden "zayıf kıraat" veya "şâz kıraat" ismi verilmiştir.

Hadis terminolojisinde "*zayıf*" kavramı, "sahîh ve hasenin şartlarını kendisinde cem etmeyen hadis" için kullanılan bir terimdir.[302] Hatırlanacağı üzere sahîh hadisten hareketle yapılan "*sahîh kıraat*" tanımlamasında, senedin ittisali, râvîlerin sika olması, kıraatta *"şüzûz ve illetin bulunmaması"* gibi özellikler bulunmaktaydı. Bu vasıflardan birisinin bulunmaması ile sahîh hadisin zayıf duruma düşmesinden hareketle "*sahîh kıraat*"ın da "*zayıf kıraat*" durumuna düşmesi rahatlıkla söylenebilir. Buna göre zayıf kıraat, *"Senedin ittisali, râvîlerinin sika oluşu, illet ve şuzûzdan uzak olması ve Arapça'ya veya mushafa uygun bulunması gibi sahîh kıraatın şartlarından birisi kendisinde bulunmayan kıraat*"tır.[303] Daha öz bir ifade ile sahîh kıraat şartlarından birisi ya da daha fazlası kendisinde bulunmayan kıraatlar, "*zayıf kıraat*" adı ile isimlendirilir. Buna göre bir kıraatı, onu rivâyet eden râvîlerde bulunan bir kusur, zayıf durumuna düşürebileceği gibi hatt-ı Osmânîye veya Arap gramerine uygun düşmemesi de zayıf durumuna düşürebilir.

---

299 Geniş bilgi için bkz. Dağ, **"Kıraat Tasnifleri"**, s. 16 vd. (Dağ, **Kıraat**, s. 50 vd.)
300 Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 432.
301 Dağ, **Kıraat**, s. 16.
302 Koçyiğit, **Hadis**, s. 512.
303 Dağ, **"Kıraat Tasnifleri"**, s. 17. Krş. Dağ, **Kıraat**, s. 53.

Buna göre zayıf kıraatlar, şunlardır:

ba. Âhâd Kıraatlar

"Sika râviler tarafından muttasıl senetle Arap gramerine ya da resm-i hatta aykırı bir şekilde nakledilen kıraatlara âhâd kıraat" denilir.[304]

Zayıf kıraatın kapsamı içinde bulunan bu kıraat, daha önce sahîh kıraat kapsamı içinde ele aldığımız, mütevâtir ve meşhûr derecesinde bir isnada ulaşmamakla birlikte senedinin sahîhliği; Hatt-ı Osmânî ve Arap gramerine uygunluğu nedeniyle makbûl kıraatlar içinde değerlendirdiğimiz kıraattan farklıdır. Tanımda da görüldüğü üzere bu kıraat, senedi sahîh olmakla beraber, sahîh kıraatın temel iki rüknü olan resm-i hat veya Arap gramerinden birisine uymamasından dolayı zayıf kalmıştır. Zayıf kıraatlar içinde yer alan bu âhad kıraatın iki önemli kusuru bulunmaktadır:

a. Bu kıraat ya Arap gramerine uymamaktadır.

b. Ya da resm-i hatta muhaliftir.

Abdurrahmân Çetin âhad kıraatı, "Senedi sahîh olan fakat Hz. Osmân mushaflarına veya Arap gramerine uymayan; yahut da bahsedilen şöhretlere ulaşmayan kıraat çeşididir."[305] şeklinde tanımlamıştır. Ancak dikkat edilirse, Çetin'in tanımının birinci kısmı, zayıfın altındaki ahad kıraatı karşılarken, ikinci kısmı, sahihin altında yer alan ahad kıraatı ifade etmektedir. Bu yaklaşımıyla Çetin, ahad kıraatın iki türünü de zayıf olarak değerlendirmiştir. Halbuki ahad tarikle de olsa isnadı sahih, hatt-ı Osmaniye ve Arap gramerine uygun olan bir kıraat ile ahad tarikle senedi sahih, ama hatt-ı Osmaniye veya Arap gramerine uymayan kıraatları aynı kefede değerlendirmek, isabetli değildir. Çünkü sayın Çetin, bu tanımda sahih ahad ile zayıf ahad arasını cem etmiştir. Buna karşın Zerkânî'nin sahih ahad'ı zayıf ahaddan ayırır nitelikteki "bir kıraat, senedi sahîh olup Arapça'ya ve hatt-ı mushafa uyuyorsa bu durumda [mütevâtir ve meşhûr olması bir yana] âhâd bile olsa kati ilim ifade eder"[306] ifadeleri isabetli bir tercih olmuştur.

Senedi sahîh, resm-i hatta uygun düşmekle beraber Arap grameriyle örtüşmeyen bu kıraatların -ki bu kıraatlar merdûd kıraatlar olarak da kabul edilir.[307]- örneği pek azdır. Mesela, kıraat imamlarından İmam Nâfi'den Hârice tarîkiyle gelen bir rivâyete göre A'râf, 7/10. âyetinde bulunan "مَعَايِش" kelimesinin yâ (ي) harfinin hemzeye kalb edilmesi ile "مَعَائِش" şeklinde okunması, buna örnektir.[308]

Bir başka yerde Ebû Alâ el-Attâr'ın Abbâs'dan; onun da kıraat imamı Ebû Amr'dan yaptığı rivâyete göre Kasas, 28/48'de "سَاحِرَانِ تَظَاهَرَا" ifadesinde

---

304 Dağ, **"Kıraat Tasnifleri"**, s. 18; Dağ, **Kıraat**, s. 54.

305 Bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 94; Krş. Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 88.

306 Zerkânî, **Menâhil**, I. 346. "فإذا صحّ سند القراءة ووافقت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر، كانت هذا الموافقة قرينة علي إفادة هذه الرواية للعلم القاطع وإن كانت أحادا"

307 Bâzemûl, **Kırâât**, I. 154.

308 İbn Mücâhid, eserinde bu kıraat rivâyetinin büyük bir yanlışlık olduğunu ifade eder. Çünkü tüm kıraat imamları tarafından bu kelime "مَعَايِش" şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla İmam Nâfi'nin kıraatı şâz olarak kabul edilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 278. Kıraatın zayıf ve merdud olmasıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 154.

geçen "ظ" harfini şeddeli bir şekilde okuduğu rivâyet edilir. Halbuki kıraat âlimlerinin tümü bu kelimeyi şeddesiz bir şekilde okumuşlardır. Ancak onlar sin, hâ ve elif kelimesi konusunda ihtilaf etmişler ve Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından bu kelime, sin (س)'in kesresi ile elifsiz olarak ve hâ'nın sükûnu ile (سحران تظاهرا/sıhrâni tezâhirâ) şeklinde okunmuştur. Geri kalan âlimler ise sinin fethası ve sini çeken bir elif ve hâ'nın kesresi ile (ساحران تظاهرا/sâhirâni tezâhirâ) şeklinde okumuşlardır.[309]

bb. Şâz Kıraatlar

Kıraatların tasnifinde ortaya çıkan problemlerin en fazla görüldüğü konulardan birisi de kıraatların hangi vasıfları nedeniyle şâz çerçevesine girdiğidir. Kıraatları sahîh ve sahîh olmayan kıraatlar olarak iki kısımda değerlendirenlere göre, sahîh olmayan tüm kıraatlar, çeşitleriyle birlikte *"şâz kıraat"* kapsamı içine girmektedir.

Mesela İbn Salah'ın şâz kıraatları, "Kur'ân olarak bize tevâtür olmaksızın nakledilen ve ümmet tarafından kabul görmeyen ve bir şöhret kazanmamış olan kıraatlar"[310] şeklinde tanımlamasında bu görülmektedir.

Kıraatları, sahîh, âhâd ve şâz olarak üç kısımda ele alanlara göre şâz kıraatlar, sika olmayan kişiler kanalıyla gelen ya da sika olmakla beraber Arap gramerine uygun düşmeyen kıraatlara denir.[311]

Zerkeşî (öl. 794/1391) ise şâz kıraatın tanımını, Şeyh Şihâbuddin Ebû Şâme (öl. 665/1266)'den naklen şu şekilde dile getirmiştir: *"Arap dilinin fesahatına uygun, sahîh nakille gelmiş ve mushaf yazısının imkan verdiği her kıraat, sahîh ve muteberdir. Bu üç esastan herhangi birisi kendisinde eksik olan kıraat ise şâzdır ve güvenilir değildir."*[312] Demek oluyor ki kıraatın üç rüknünden birinin kendisinde eksildiği kıraat, şâz kıraat'tır.

Suyûtî ise (öl. 911/1544) şâz kıraatı, senedi sahîh olmayan kıraatlar olarak tanımlar.[313] Suyûtî'nin bu tanımı, daha sonradan gelen müellifler ve çağdaş araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.[314]

Buna göre şâz kıraat "Senedindeki inkitadan veya râvî'nin sikalığını bozacak hallerden dolayı senedi sahîh olmayan; kıraatın diğer iki rüknünden birine veya ikisine muvafakatı muhtemel olan kıraat" olarak da tanımlanabilir.[315]

Yoksa sadece yedi kıraat dışında kalan kıraatları şâz olarak tanımlamak[316] kendisinde sahîh kıraatın üç rüknü bulunan diğer kıraatları iptal anlamına da gelmesi nedeniyle isabetli değildir.

---

309 İbn Cezerî, **Neşr,** II. 341-2; Bâzemûl, **Kırâât,** I. 155.

310 Zerkeşî, **Burhân** I. 332; Ebu Şâme, **Mürşid,** s. 184; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 88.

311 Mekkî, **İbâne,** s. 40. Krş. Muhaysin, **Fî Rihâb,** I. 423-4.

312 Zerkeşî, **Burhân,** I. 331.

313 Suyûtî, **İtkân,** I. 242.

314 Fadl, **"Şübühât",** s. 137-138; Çetin, **Kıraat,** s. 95; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 88.

315 Dağ, **"Kıraat Tasnifleri",** s. 20; Dağ, **Kıraat,** s. 55.

316 İbn Cinnî, **Muhteseb** isimli eserinde yedi kıraattan geri kalanları, senedi sahîh ve hatt-ı Osmânî'ye muvafık olmasına rağmen şâz kıraatlar kapsamında değerlendirmiştir. Buna İbn Mücâhid'in "Seb'a" isimli eserinde temas eden Şevki Dayf, bu tanımlamanın yedi kıraat dışında kalan diğer kıraatların zayıf olması ya da bu yedi kıraat gibi bir tevâtürü elde

Bu kıraatın örneği olarak, Fâtiha, 1/3. âyetinde yer alan "مالك يوم الدين" âyetindeki "مالك" kelimesinin mâzî siygası ile "مَلَكَ" şeklinde; aynı âyette "يوم" kelimesinin sonunun nasb ile "يَوْمَ" şeklinde ve 4. âyette yer alan "إياك يعبد" kelimesinin ise "إِيَّاكَ نُعْبَدُ" şeklinde okunmasını buna örnek gösterebiliriz. Aynı sûrede yer alan bu her üç okuyuş da senedi sahîh olmayan kıraat vecihleridir.[317]

Merdûd kıraatlardan olarak da nitelenen bu kıraatlar, senedi sahîh olmaması nedeniyle resm-i hatta muvafık olsun olmasın, Arap gramerine uygun düşsün düşmesin, makbûl görülmemiştir.[318]

Aynı şekilde Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatı olarak da rivâyet edilen Ebû Abdillah el-Yemânî (İbn Semeyfa') ve Ebû Semmâl'in Yüce Allah'ın Yunus, 10/92'de "...فَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً / *Bugün senin bedenini kurtaracağız ki arkadan gelenlere bir ibret olasın...*" âyetinde geçen "ننجيك" kelimesini, "نُنَحِّيكَ/nunahhîke" şeklinde; "خلفك" kelimesini ise "خَلَفَكَ/halefeke" şeklinde okuması da[319] bu şâz kıraatın bir örneği olarak zikredilebilir.[320]

bc. Müdrec Kıraatlar

Müdrec kıraat, tıpkı hadislerde olduğu gibi kârînin metnin aslından olmayan bazı ifadeleri metne, gerek tefsîr, gerekse diğer nedenlerle sokmasıdır. Şöyle tanımlanmıştır: *"Hatt-ı mushafa uymayan tefsîr mahiyetli eklemelerden oluşan ve Hz. Peygamber'e nispet edilmeyen zayıf kıraat çeşidine verilen isimdir."*[321]

Bu tür müdrec okumalar genelde sahâbe kıraatlarında ve daha az bir nispetle tabiîn kıraatlarında bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Hasan el-Basrî, "وَإِنْ مِنْكُمْ إلا واردها كان علي رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا /*İçinizden oraya gitmeyecek hiç kimse yoktur. (Oraya girmeleri) Rabbi'nin üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür."* (Meryem, 19/71) mealindeki âyette geçen "vurûd/وُرُود" kelimesinin, "girmek/الدُّخُول" anlamında olduğunu, tefsîr kabilinden bu kelimeyi âyete ekleyerek "وَإِنْ مِنْكُمْ إلا واردها الْوُرُودُ الدُّخُولُ كان علي رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا" şeklinde okumuştur.[322] Bazı raviler ise bu ifadeleri, Kur'ân'ın içine sokarak büyük bir yanlışa düşmüşlerdir.[323]

Sa'd b. Ebî Vakkas'ın, "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ"*[...mirası aranan erkek ya da kadın, çocuğu ya da babası olmayan bir kimse olup* ***erkek ya da (ana bir)kız kardeşi bulunursa...]***; İbn Abbâs ve diğer bazı sahâbîlerden nakledilen "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ"***[Hacc mevsiminde Rabbinizin fazlından istemenizde size bir günah yoktur...]***[324] şeklinde (altı çizili kısımları

edememeleriyle açıklamıştır. (İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 22)

[317] Suyûtî, **İtkân**, I. 242.

[318] Suyûtî bu tür kıraatları mevzû olarak nitelemektedir. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, I. 242.

[319] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 316; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 16; Çetin, **Kıraat**, s. 95.

[320] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 16; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 89; Çetin, **Kıraat**, s. 95.

[321] Dağ, **Kıraat**, s. 55.

[322] Suyûtî, **İtkân**, I. 243.

[323] Suyûtî, **İtkân**, I. 243.

[324] Bu konuda İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Zübeyr'den benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, Tefsîr, 34; **İbn Ebî Dâvûd**, **Mesâhif**, s. 65, 92; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 293; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 28; Suyûtî, **İtkân**, I. 243; Jeffery, Arthur, **Materials for the History of the Text of the Qur'an**, Leiden, 1937, s. 29. İbn Mes'ûd'un ayrıca "في مَوَاسِمِ الحَجِّ فَابْتَغُوا حِينَئِذٍ" şeklinde de

âyete ekleyerek) okumaları, buna dair örneklerdendir. Dikkat edilirse gerek âhadda gerekse müdrecte "ilave" söz konusudur. Ancak ilave konusunda âhâd, müdrecten şu şekilde ayrılmaktadır. Âhâd kıraatta ilave lafız, Hz. Peygamberden nakledilmiş iken, müdrecte, sahâbenin kendi tasarrufudur. Nitekim "salatu'l-vustâ/صلاة الوسطى"nın "صلاة العصر/salâtu'l-asr" olduğuna dair rivâyetler,[325] Hz. Peygamber'e nispet edilirken, "في مواسم الحج/ fî mevâsimi'l-hac" ilavesi, Hz. Peygamber'e değil, İbn Abbâs'ın kendisine nispet[326] edilmiştir.[327]

c. Mevzû Kıraatlar

Bu tür kıraat çeşidi, aslında kendisinde "kıraat" isminin olumlu anlamda hiçbir değeri olmayan; asılsız olarak bir kişiye nispet edilen; peygamberle ve vahiyle hiçbir ilişkisi olmayan mevzu/uydurma kıraat haberleridir.

Bu kıraata örnek olarak Ebû Hanife'nin "إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ /*Kulları içinde Allah'tan (gereği gibi) ancak âlimler korkar...*" (Fatır, 35/28) âyetinin harekelerini değiştirerek "إِنَّمَا يَخْشَى اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ /*Kulları içinde Allah ancak âlimlerden çekinir...*" şekilde okuduğu rivâyet edilir ki İbn Cezerî, bu okuyuşun uydurma olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin de bundan berî olduğunu söyler.[328]

Mevzu' kıraat, gerek senet, gerekse metin itibariyle dayanağı olmadığından uydurma bir haber olmaktan öte bir anlam ifade etmez. Kur'ân'ın metin ve rivâyet geleneği bağlamında ne kadar sıkı bir denetlemeye tabî tutulduğunu, uydurma kıraatların yok denecek kadar az olması açıkça göstermektedir. Kıraatların üç şart ile denetlenmesi, insanlık tarihinde belki sadece Kur'ân'a nasip olmuş bir nitelik olsa gerektir.

---

okuduğu nakledilir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 65; Suyûtî, **İtkân**, I. 243.

[325] Bu konuda Hz. Âişe başta olmak üzere, İbn Abbâs, Ubeyy b. Ka'b, Hafsa ve Ümmü Seleme'den açıklamalar bulunmaktadır. Bkz. Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 578-579; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillah b. Muhammed, **Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr**, (tahk. Kemal Yusuf), Mektebetu Rüşd, Riyad, 1409, II. 244 vd.; Mâlik b. Enes, **el-Muvatta**, Beyrut, 1406/1985, Salâti'l-Cemâa, 27, 28; Müslim, Mesâcid, 202-206; Ebû Dâvûd, Salat, 5; Nesâî, Abdurrahmân b. Şuayb, **Sünen**, Beyrut, 1409/1988, Salat, 14; İbn Mâce, Salat, 6; Dârimî, Salat, 28; İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 90-98; Suyûtî, **Dürr**, I. 721-724.

[326] Buhârî, Tefsîr, 34 (Burada, Hz. Peygamber'e nispet edilmemekte, İbn Abbâs'ın bir ilavesi şeklinde geçmektedir.)

[327] Krş. Dağ, **Kıraat**, s. 56-57.

[328] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 16.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIRAAT FARKLILIKLARININ MENŞEİ ve ÇEŞİTLERİ

I. KIRAAT FARKLILIKLARININ MENŞEİ

1. Temel Sebep: Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a)

A. Yedi Harfın Mahiyeti

"Ahruf-u seb'a" veya diğer ifade ile "yedi harf", gerek Kıraat İlminin gerekse Tefsîr İlminin en problemli konularından birisidir. Çalışmamızın ilk bölümünde "yedi harf" üzerinde bir değerlendirme yaparak kıraatlarla ilişkisine değinmek istiyoruz.

Yedi harf, lügatte bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı, hece harflerinden her biri, kıraat vechi ve üslûbu gibi anlamlara gelen "harf"[329] ile Arap dilinde çokluğu ve kesreti ifade etmek için de kullanılan "yedi" sayısından meydana gelmektedir.[330]

"Yedi harf" konusunda konuşabilmek için öncelikle bu kavramın zikredildiği haberlere temas etmemiz gerekmektedir. Konu hakkında bir çok haber rivâyet edilmiştir. Biz bunlardan bir kısmına burada değinmek istiyoruz:

Hz. Ömer'den rivâyet edilmiştir:

"Resulullah hayatta iken Hişâm b. Hakîm'in (namazda) Furkân sûresini okuduğunu işittim. Hişâm bu sûreyi, Peygamber'in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Az kalsın üzerine atılacaktım, fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup, "Bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu" diye sordum. Hişâm:

-Resulullah okuttu, dedi.

-Yalan söylüyorsun; çünkü Peygamber bana bu sûreyi, senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim ve yakasından tutarak onu Peygamber'in huzuruna götürdüm:

-Ya Resulallah, şunun, Furkân sûresini, bana okuttuğunuzdan başka şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana:

-Hişâm'ın yakasını bırak, buyurdu. Ona da "Ey Hişâm oku!" dedi. O da kendisinden duyduğu şekilde okudu. Bunun üzerine Peygamber:

-Bu sûre böyle indirildi, buyurdu. Bundan sonra bana da: "Ey Ömer oku!" diye emretti. Ben de onun bana vaktiyle okuttuğu gibi okudum. Bana da:

---

[329] İbn Manzûr, **Lisân**, IX. 41.

[330] Bkz. Itr, Hüseyin Ziyauddîn, **el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırââti minhâ**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409, s. 117 vd; Şahin, Abdusabûr, **"el-Ahrufu's-Seb'a"**, çev. Tayyar Altıkulaç, *DİD*, c.: XII, 1973, I.11 vd.; II. 67 vd. III. 131 vd. (Bu makale, Abdussabûr Şahin'in **Tarîhu'l-Kur'ân**, Kâhire, 1966, s. 23. ve devamından tercеme edilmiştir.); Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü**, s. 38-39; Çetin Abdurrahmân, **"Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf"**, *İA*, sy.: 3, Ocak-1987, s. 73.

-Bu sûre böyle de indirildi. Bu Kur'ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu o şekilde okuyun, buyurdu."[331]

Ubeyy b. Ka'b'dan gelen bir diğer rivâyete göre o şöyle demiştir:

"Ben, bir âyet okudum. İbn Mes'ûd o âyeti başka bir okuyuşla okudu. Peygambere geldim ve dedim ki:

-Bu âyeti bana bu şekilde okutmadın mı? Hz. Peygamber:

-Evet, dedi. O zaman İbn Mes'ûd:

-Aynı âyeti bana şu şekilde okutmadın mı? deyince Hz. Peygamber buyurdu ki:

"Her ikiniz de doğru ve güzel okudunuz. Ey Ubey, bana Kur'ân okutuldu ve dendi ki: Bir harf üzerine mi yoksa iki harf üzerine mi (okumak istersin)? Benimle beraber olan melek (Mikâil); iki harf üzere, dedi. Ben de: iki harf üzerine, dedim. (Cebrâil): İki harf üzere mi, yoksa üç harf üzere mi, diye sordu. Ben de: Üç harf üzerine, dedim. Böylece üç harfe yükseldi. O harflerden her biri şâfîdir, kâfî'dir. Eğer sen "غفورا رحيما" veya "سميعا عليما" ya da "عليما سميعا" dersen; azap âyetini, rahmet; rahmet âyetini azap kılmadıkça bu böyledir (doğrudur), buyurdu.[332]

Ebû Hureyre'den gelen benzer içerikli bir başka rivâyete göre de Hz. Peygamber: "Kur'ân yedi harf üzere indirildi, okuyun, zorluk yoktur. (Ancak) azap âyetini rahmet âyeti ile değiştirmeyin"[333] buyurmuştur.

Bu haberlerin yanı sıra Kur'ân'ın Kureyş lehçesi ile indiğine dair rivâyetler olduğu gibi bir, üç ve beş harf üzere indiğine vurgu yapan rivâyetler de bulunmaktadır.

Kureyş lehçesine işaret eden bu haberlerden birine göre Hz. Osmân'ın Kur'ân'ı mushaflarda neşretmek üzere teşkil ettiği yazım komisyonunun Kureyşli üç üyesine hitaben *"Eğer siz üçünüz Zeyd b. Sâbit ile Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi yazma hususunda uyuşamazsanız, onu Kureyş lehçesi ile yazınız. Çünkü Kur'ân, bu lehçe üzere inmiştir"* demiştir." [334] Hz. Osmân'dan nakledilen bu ifadeler, risâletin genel süreci dikkate alındığında isabetli görünmektedir. Yoksa onun, "yedi harf" ruhsatını inkar ettiği söylenemez. Çünkü Hz. Osmân, halife olduğu dönemde minberden: *"Kur'ân, yedi harf üzere indi. Her biri şâfî ve kâfîdir" şeklinde Allah Resûlü'nden kimin hatırlatmada bulunabileceğini sorduğunda, sayılamayacak derecede kişi ayağa kalkmıştı. Bunun üzerine Hz. Osmân da "Ben de, bunlarla beraber bu haberin Allah Resulü tarafından söylediğine şahitlik ederim"* demiştir.[335]

---

[331] Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5, 27; Tevhîd, 53; Bed'ul-Halk, 6; Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn, hd: 270; Ebû Dâvûd, Vitr, 22; Tirmizî, Kırâât, 11; Nesâî, İftitah, 36; Mâlik, **Muvatta**, Kur'ân, hd. 5; Çetin, **"Yedi Harf"**, s. 75. Bu olayın benzeri Ubeyy b. Ka'b'ın başından da geçmiş ve Hz. Peygamber'in cevabı *"Ey Ubey, Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Onların hepsi de kâfîdir, şafîdir."* şeklinde olmuştur. (Nesâî, İftitâh, 38)

[332] Ebû Dâvûd, Vitir, 22, Ahmed, **Müsned**, V. 124.

[333] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 103.

[334] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 27.

[335] Suyûtî, **İtkân**, I. 145; Şahin, **Tarîh**, s. 62.

Aynı şekilde Hz. Ömer de Kûfe'de muallim olarak bulunan İbn Mes'ûd'un (حتّى حين) âyetini[336] (عتّى حين) şeklinde okuyuşunu duyduğunda bu okuyuşu beğenmemiş ve kendisine bir mektup yazarak *"Kur'ân'ı insanlara Kureyş lehçesi ile okut, Hüzeyl lehçesi ile okutma! Çünkü Kur'ân Hüzeyl lehçesi ile inmedi"* demiştir.[337]

Hz. Ömer'in bu ifadeleri, Kureyş lehçesinin yaygınlaşması ve toplum tarafından benimsenmesi amacına matufen Kur'ân'ın nazil olduğu bu lehçeye insanların dönmesine teşvik sadedinde söylenmiştir.[338] Yoksa onun da Hüzeyl lehçesi ile okunmasını inkarı söz konusu değildir.

Kureşyş lehçesine vurgu yapan bu rivâyetlerin yanında Kur'ân'ın üç ve beş harf üzere nazil olduğunu bildiren haberler de bulunmaktadır.[339] İlgili rivâyetlerde Hz. Peygamberin ümmetine tek harf üzere Kur'ân okumasının onlara ağır geleceğini Cebrâil vasıtasıyla Allah'a bildirdiği ve bunun sonucu olarak yedi harfe kadar bu sürecin devam ettiği anlaşılmaktadır.[340] Kur'ân'ın tek harf üzere indirildiğine dair haberler vahyin genel sürecini ifade ederken üç ve yedi harf üzere indirildiğini ifade eden haberler, "yedi harf" ruhsatının bir seferde vukû bulmadığı, tedrîci olarak gelişme gösterdiğini[341] ortaya koymaktadır.

İlgili rivayetlerde geçen "yedi" sayısının neye delalet ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı alimler, bu ifadenin sayısal bir nitelik taşımadığını, onun Kur'an'ın okunması hususunda ümmete tanınan kolaylık ve genişliği ifade ettiğini, dolayısıyla "mecâzî" olduğunu belirtirken, azımsanmayacak bir kısım alim ise[342] bu lafzın yedi sayısını ifade ettiğini, mecâzi anlamda değil hakiki olduğunu söylemiştir.[343]

Yedi harf konusunda rivâyetleri bulunan sahâbîlerin sayısı için 24 sahâbenin ismi geçmektedir.[344] Yukarıda ismi geçen Ömer b. Hattâb, Ubeyy b. Ka'b, Osmân b. Affân ve Ebu Hureyre dışında Enes b. Mâlik, Abdullah b.

---

336 Saffât, 37/178.

337 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd**, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387, VIII. 278; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, ts., IX. 7.

338 İbn Eşte'nin **Mesâhif**'inden iktibasla Suyûtî, İbn Zübeyr'den bir nakilde bulunur. İbn Zübeyr'in ifadesine göre bir adam Hz. Ömer'e gelerek insanların Kur'ân kıraatı konusundaki ihtilafından şikâyet etmiş; Hz. Ömer de bu konuda ümmetin tek kıraat üzerinde toplanmasını arzulamıştır. Ancak bir suikast sonucu şehid edilmesi, bu amaca ulaşmasına engel olmuştur. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, I. 587.

339 Bu konuda bir rivâyet Semure(ra)'den gelmektedir. Buna göre Hz. Peygamber (sav): *"Kur'ân üç harf üzere indirilmiştir"* Bkz. Hâkim, **Müstedrek**, II. 243. Ebû Kılâbe'den gelen bir habere göre ise Nebî (sav), *"Allah, Kur'ân'ı beş harf üzere indirdi: Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helali helal, haramını haram kabul et. Muhkemle amel et, müteşâbihe iman et, mesellerden ibret al."* Taberî, **Câmi'**, I. 69.

340 Ahmed, **Müsned**, I. 264; Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Müslim, Salâtu'l-Müsafirin, 272.

341 Ebu Şâme, **Mürşid**, s. 87-88.

342 Zerkeşî, **Burhan**,I. 304.

343 Bkz. Itr, **Ahruf**, s. 78, 79, 84; Aşıkkutlu, Emin, **"Kıraat İlmi'nin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme"**, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV.*(Kıraat Sempozyumu)*, İSAV Vakfı, 2001, s.90; Maşalı, Mehmet Emin, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, İlâhiyat, 2004, s. 342-343.

344 Zerkânî, **Menâhil**, I. 118.

Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Ümmü Eyyûb, Ebû Bekre gibi daha bir çok sahâbeden nakiller bulunmaktadır.[345] Dikkat edilirse bu sahâbîlerin içinde sadece Kureyşli olanlar değil, Medineli Ensar'dan Ebu Talha, Zeyd b. Sehl el-Ensârî, Ebû Eyyüb el-Ensârî gibi isimler de bulunmaktadır.[346]

Bu konudaki hadislerin, 46 ayrı senedi bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin yirmisinde Ubeyy b. Ka'b; yedi rivâyette Abdullah b. Mes'ûd; dört rivâyette Ebu Hureyre; üç rivâyette Ümmü Eyyub ve Abdullah b. Abbâs; iki rivâyette Hz. Ömer ve oğlu Abdullah; birer rivâyette ise Zeyd b. Erkam, Ebu Talha, Ebî Cuheym, Ebî Bikre, İbn Sard, İbn Dinar ve Ebu'l-Âliye yer almaktadır.[347] Bu senetlerden 38'inin senedi sahîh, diğerleri ise zayıftır. Sahîh olan senetleri tenkit eden çıkmamıştır. Hepsinin senedi, muttasıldır. Ancak dördünün rivâyetinde ravilerinin rivâyet ettikleri kimselerden nakilleri sahîh olmakla beraber senedinde munkatılık (kopukluk) vardır. Ancak bunlar da diğer muttasıl haberlerle teyid edilmektedir. Bu rivâyetler; İbn Ebî Leyla, İbn Sard, İbn Dinar, Ebu'l-Âliye'ye nispet edilmektedir. Ve bu hadisler, tümü itibariyle bakıldığında en azından (manen) tevâtür derecesine ulaştığı söylenebilir.[348] Nitekim Ebû Ubeyd, bu rivâyetlerin "tevâtür" derecesine ulaştığını ifade etmiştir.[349] Yedi harf (ahruf-u seb'a) konusundaki haberleri hadis kritiği açısından inceleyen M. Emin Aşıkkutlu aynı kanaati şu şekilde ifade etmiştir: *"Sahâbeden itibaren sayıları artan toplulukların rivâyetine dayanan ahrufu seb'a hadisinin tevâtürü hakkında değerlendirmeler, tevâtür anlayışına göre farklılık arz etmekle birlikte, rivâyeti gerçekleştirenlerin özel konum ve kişilikleri ile o dönemin fiilî durumu dikkate alındığında, mütevâtir olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir."*[350]

Ebû Ubeyd'in yedi harfle alakalı bir rivâyetin sahîh olmadığını ifade etmesini Goldziher, sanki Ebû Ubeyd bunu tüm rivâyetler için söylemiş gibi bu konudaki tüm haberler için genelleme yaparak değerlendirmiştir. Bu tutum, Goldziher'in İslam'a ve onun kitabı olan Kur'ân'a olan önyargısından kaynaklanmaktadır.[351]

---

[345] Şahin, **Tarîh,** s. 61; Zerkânî, **Menâhîl,** I. 118; Mukrem, Abdülâl Sâlim, **el-Kıraatu'l-Kur'âniyye ve Eseruha fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye,** Beyrut, 1996, s. 12-13; Itr, **Ahruf,** s. 57-112; Aşıkkutlu, **"Ahruf",** s. 2-4.

[346] Dolayısıyla "Yedi Harf" ile alakalı olarak bir yazarın, *"Genellikle, İbn Cerîr et-Taberî'nin de belirttiği üzere çoğunluğu Hz. İbn Abbâs'a ve bir kısmı da Hz. Ömer ile Hz. Osmân'a isnat edilen bu rivâyetlerin ortaya çıkışında "kabilecilik ruhu"nûn etkili olduğunu sanıyoruz. Diğer bir deyişle, bu rivâyetlerin gerisinde, isimleri sayılan kabilelere, "Kur'ân-ı Kerîmin kendi lehçe ve şiveleri üzere de indiğini" söylemek suretiyle üstünlük izafe etme şeklinde makbûl olmayan bir çabanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu gayretkeşliği gizleyebilmek için de kanaatimizce, söz konusu rivâyetler, Kureyş kabilesine mensûb ve Hz. Peygamber'e yakın seçkin sahâbeye özellikle isnat edilmiştir."* ifadelerine (Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri,** *ANÜSBE.*, Ankara, 1992, s. 119) katılmak mümkün değildir.

[347] Şahin, **Tarîh,** s. 62; Zerkânî, **Menâhîl,** I. 118; Mukrem, **Kıraat,** s. 12-13.

[348] Krş. Şahin, **Tarîh,** s. 62.

[349] Ebu Ubeyd'in ifadesi şöyledir:" قد تواترت هذه الأحاديث كلها علي الأحرف السبعة إلا حديثا واحدا يروي عن سمرة: حدثني عفان عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبي (صلعم) نزل القران علي سبعة أحرف" Ebû Ubeyd, **Fedâil,** s. 339; Zerkânî, **Menâhil,** I. 118; Şahin, **Tarîh,** s. 62.

[350] Aşıkkutlu, **"Ahruf",** s. 50.

[351] Kaddûrî, **Resm,** s. 131.

Yedi harfle alakalı hadisler, gerçekliği olan yaşanmış canlı bir vakıa[352] olmasına rağmen bunun nasıl meydana geldiği konusunda farklı görüşler ve açıklamalar yapılmıştır.[353] Söz konusu rivâyetlerde Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiği vurgulanmakta ve bu konudaki ruhsata ve kolaylığa dikkat çekilmektedir. Esasen bu mevzuda pek çok görüşün ortaya çıkmasına, ilgili rivâyetlerde konunun mahiyetini açıklayıcı bir bilginin bulunmaması sebep olmuştur.

Bu konuda kırka yakın görüş bulunmaktadır ki en önemlileri şunlardır:

1. Yedi harf, Arap dilinin "yedi lehçesi"dir. Çoğunluğun görüşüne göre bu lehçeler, *Kureyş* lehçesi başta olmak üzere, *Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen* lehçeleridir.

2. Yedi harf; *helal, haram, muhkem, müteşabih, emsâl, inşâ* ve *haber* konularını ihtiva eden âyetlere işaret etmektedir.

3. Yedi harf çok sayıda farklı kıraat demektir. Buna göre "yedi" kavramı ile bilinen yedi sayısı değil "teaddüt/çokluk" kastedilmiştir ki sayı belirtmeksizin birden fazla kıraatlar anlaşılmaktadır.

4. Yedi harf, yedi vecihtir. Yani bir şeyin aynı anlama gelen çeşitli lafızlarla söylenmesidir. "أقبل, تعال, هلمّ" lafızlarının tümünün "gel" anlamını ifade etmesi gibi.

5. Yedi harf tabiri kendi başına müşkil bir terimdir. Bu kapalılık, hem "harf", hem de "yedi" kelimesinden gelmektedir. Dolayısıyla kesin bir anlamını verebilmek mümkün değildir.

6. Yedi harf, Kur'ân'ın mutlaka yedi lehçe ile değil, yer yer farklı lehçelerle okunabileceğinin ifadesidir.

7. Yedi harf, sonradan şöhret bulmuş bilinen yedi meşhûr kıraattir.[354]

Bu konuda başka görüşler olsa da bir takım nüanslarla diğerlerinden ayrılmakta, özleri itibariyle yukarıdaki görüşlerle ayniyet ifade etmektedir.

Yukarıda aktardığımız görüşler içinde kanaatimize göre en isabetli olanı, "yedi harf"in, kesretten kinaye olduğu, bununla da birden fazla okuyuşun kastedildiğidir. "Yedi" sayısının Kur'ân'da, hadislerde Arap dilinde çokluk belirtme amacıyla kullanılıyor oluşu ile "yedi harf" gerçeğini dile getiren rivayetlerde, "yedi şeyin" nelerden ibaret olduğunun açıklanmamış olması, "yedi harf"den kastın kesret olduğunu desteklemektedir.[355] Ayrıca "yedi harf" rivayetlerine bakıldığında belli bir sayıyı tutturmak gibi bir hedefin güdülmediği, aksine ümmet için geniş bir okuma kolaylığının hedeflendiği anlaşılmaktadır.[356] "Yedi harf"in, "yedi lehçe" anlamında olduğu görüşü de

---

[352] Geniş bilgi için bkz. Şelebî, Raûf, **"el-Kur'ân ve'l-Ahruf-u Seb'a"**, *ME*, Kâhire, 1978, c.: 50, sy.: 3, s. 626-37; sy.: 4, s. 827-828, 839.

[353] Mesela, Bkz. Akdemir, Sâlih, **"Kur'ân'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi"**, *I. Kur'ân Sempozyumu,* Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 25-29.

[354] Geniş bilgi için bkz. Ebu Şâme, **Mürşid,** s. 77-145; Zerkeşî, **Burhân,** I. 211-227; İbn Cezerî, **Neşr,** I. 22-23; İbn Kesîr, **Fedâil,** s. 16-23; Sâlih, **Mebâhis,** s. 106-115; Şahin, **Tarîh,** s. 23 vd.; Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsîr Usûlü,** s. 95-102.

[355] Maşalı, Mehmet Emin, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** s. 342-343.

[356] İbnu'l-Cezerî, **en-Neşr,** I. 27-28; Birışık, Abdülhamit, **Kıraat İlmi ve Tarihi**, Emin Yayınları,

sonuç itibariyle bu görüşle örtüşmektedir. Ancak bu görüş sahiplerince, söz konusu lehçelerin Mekke toplumunun konuştuğu Kureyş lehçesi dışında kalan Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen ve çevre kabîlelerin kullandığı lehçeler olduğunun söylenmesi belki problemlidir. Çünkü Kur'ân başka lehçelere de yer vermiştir.[357] Bu konuda farklı tahminlerle farklı kabilelere ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla "yedi harf" ile kesretin kastedilmiş olması, bu farklı lehçelerin tümünü kapsıyor anlamına gelecektir.[358]

Bilindiği üzere Yüce Allah, her peygambere mesajını o kavmin dili ile gönderdiği gibi Hz. Peygamberi de kendi kavminin dili olan Arapça ile göndermiştir.[359] Bilinen bir gerçektir ki her dilin kendi içinde lehçe ve şive farkları olduğu gibi Arap dilinde de bir çok lehçe ve şive bulunmaktadır.[360] Bunun bir sonucu olarak mesela bir "قسطاس" kelimesi, "قُسطاس, قِسطاس, قُسطاط, قِسَّاط, قِستاط" gibi çok farklı şekillerde de okunabilmiştir.[361] İfade etmek gerekir ki Arapça'nın tüm kelimelerinde böyle bir aykırılık ve ihtilaf söz konusu değildir. Belki genel ekseriyeti itibariyle bir çok kelime gerek irab, gerekse sarf açısından müşterektir. Mesela bir "شكر/şükür" ve "حمد/hamd" kelimesinin hem çatısında hem de harekesinde hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır.[362]

İbn Fâris, Arap lügatinde olan ihtilafları zikrederken bunun birçok türüne eserinde yer verir. Mesela Araplar bazı kelimeleri harekelendirmede[363] bir kısım kelimeleri harekeli veya sükûnlu,[364] ibdalli veya ibdalsiz,[365] hemzeli veya teshîlli,[366] takdimli veya tehirli,[367] hazf veya isbat ile[368] imâleli veya tefhîmli[369] idgâmlı veya idgâmsız okurken ihtilaf etmişlerdir. Benzer şekilde onlar, kelimenin i'râbını yapmada,[370] tekil bir kelimeyi çoğul okumada,[371] tahkikli veya ihtilaslı okumada,[372] hâ-ı te'nis üzerinde durma şeklinde[373] ve bir kelimenin eş anlamlısı/teradüfü ile söylenmesinde de ihtilaf[374] etmişlerdir.[375]

Bursa, 2004; s. 64.

357 Örnekler için bkz. Küçükkalay, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça**, İlim Yayma Cemiyeti, Konya, 1969, s. 184.

358 Bu konudaki görüşler ve tartışmalar için bkz. Itr, **Ahruf**, s. 117-190; Çetin **"Yedi Harf"**, s. 79-84; Emîr, Abdülazîz, **Dirâsâtun fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Furkân, 1983/1403, s. 88-89.

359 İbrahim, 14/4.

360 Geniş bilgi için bkz. Küçükkalay, **Kur'ân**, s. 160 vd.

361 Itr, **Ahruf**, s. 22.

362 Itr, **Ahruf**, s. 27.

363 Mesela, "نستعين" fiili, "نَستَعين" kelimesi "نِستَعين" diye de okunmuştur.

364 Mesela "معكم" kelimesi, "مَعَكُم" ve "مَعْكُم" şeklinde okunmuştur.

365 Mesela, "إنَّ زَيدا" ifadesi, "عَنَّ زَيدا" şeklinde de söylenmiştir.

366 Mesela, "مُستَهزِؤن" kelimesi "مُتَهزُون" şeklinde de okunmuştur.

367 Mesela, "صاعِقة" kelimesi, "صَاقِعَة" şeklinde de okunmuştur.

368 Mesela, "إستَحْيَيتُ" fiili, "إستَحِيتُ" şeklinde de okunmuştur.

369 Mesela, "قَضَي, رَمَي" ve "مُوسي" gibi kelimeler bir kısım kabileler tarafından imâleli bir kısım kabileler tarafından ise işmâm ile okunmuştur.

370 Mesela, "إنَّ هَذَيْن" ifadesi, "إنَّ هذان" şeklindede okunmuştur. Benzer şekilde "مازَيدٌ قائِما" cümlesi, "مازَيدٌ قائِمٌ" şeklinde de ifade edilmiştir.

371 Mesela, "أسير" isminin çoğulu "أسَيارَي" ve "أسَارَي" şeklinde iki ayrı çoğulla okunmuştur.

372 Mesela, "يَأمُرُكُم" fiili, "يَأمُرْكُم" şeklinde de telaffuz edilmiştir.

373 Mesela, "أمة" kelimesi, "أمَتْ" diye de söylenmiştir.

374 Mesela Araplardan "otur" anlamında "اقعُد" emrini "ثِبْ" kelimesiyle ifade eden kabileler de olmuştur.

Kimi zaman aynı dili konuşan ülkelerde, bir bölgenin ahâlisi, diğer bir bölgeye mensûb olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber (sav), dini kolay kılmak ve onu en mütevâzî insanların bile yaşayabileceği bir vasatta tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştur. Bunun bir tatbîkatı olarak o, Kur'ânı Kerîm'i farklı lehçe ve ağız farklılıklarıyla okumaya müsaade etmiştir. Zira vahiyle ilk tanışan insanlar için mühim olan kelime değil, mana idi; bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan, Kur'ân'ın hükümlerinin tatbîki ve hazmedilmesiydi.[376]

Kur'ân'ın genelde Hz. Peygamber'in yaşadığı Mekke toplumunun lehçesi olan Kureyş lehçesi üzere nazil olduğunda şüphe yoktur. Ancak Araplar, Kureyşlilerden ibaret değildi. Nitekim, *"Bu Kur'ân bana vahyolundu ki onunla sizi ve ulaştığı herkesi uyarayım..."* (En'âm, 6/19) *"Biz sana böyle Arapça bir Kur'ân vahyettik ki kentlerin anası (Mekke)yi ve çevresinde bulunanları uyarasın..."* (Şûrâ, 26/7) gibi âyetlerde de ifade edildiği üzere vahyin, çevre kabileler tarafından duyulması ve onlara iletilmesi gerekli idi. Bu nedenle onların kendi lehçelerine göre inen vahyi okumaları ve telaffuz etmeleri dinin ruhuna uygun bir durum idi. Diğer yandan Kur'ân'ın iniş gayesine atıfta bulunulan âyetlerde, insanlara *"sıkıntı olmak üzere"*[377] indirilmediğine ve *"anlaşılması için kolaylaştırıldığı"*na dair ifadeler,[378] "yedi harf" ruhsatının hikmetiyle örtüşmektedir. Bu çerçevede Nebî (sav)'nin Kur'ân'ı anlamaları ve öğrenmeleri konusunda ümmeti için Allah'tan talepte bulunduğunu, sözkonusu ruhsatın da yapılan bu yakarışlar akabinde gerçekleştiğini tekrar vurgulamak gerekir.[379]

Diğer yandan vahyin indiği dönemde Mekke, Arap kabîleleri arasında sosyo-kültürel açıdan merkezî bir konuma sahipti. Yılın belirli zamanlarında hac ve panayır gibi vesilelerle Mekke'ye gelen farklı kabile mensûplarının döndüklerinde geride bıraktıkları hususlardan birisi de kendi dil ağızları ve lehçe farklarıydı. Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu Kureyş lehçesi de bu farklılıkları bünyesinde barındırdığı için Kur'ân'da diğer kabile lehçelerine de yer verilmiştir.[380] Demek oluyor ki İslâm'ın son yıllarında yaygınlaşan yedi harf, Kur'ân'ın farklı lehçelere yer vermesi bağlamında ele alındığında zaten vahyin indiği ilk dönemden itibaren Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde az da olsa bulunmaktaydı.

Konu ile alakalı hadislerin muhtevası incelendiğinde, yedi harf üzere okumanın aslî bir hüküm değil, bir ruhsat olduğu görülmektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin hiçbirinde Kur'ân âyetlerinin imlasından söz edilmediği ve ruhsatın sadece okuma ile ilgili olduğu; bu vesileyle ortaya çıkan farklı vecihlerin mana ve hüküm bakımından önemli bir değişikliğe yol açmadığı anlaşılmaktadır.[381]

---

375 Geniş bilgi için bkz. İbn Fâris, Ahmet b. Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğa**, Mektebetu's-Selefiyye, Mısır, 1910/1328, s. 1920.

376 Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 88.

377 Tâhâ, 20/2.

378 Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

379 Itr, **Ahruf**, s. 112 vd.

380 Küçükkalay, **Kur'ân**, s. 184 vd.

381 Yıldırım, Suat, **"Ahruf-u Seb'a"**, *DİA*., İstanbul, 1989, II. 175-6.

Arap lehçeleri arasında meydana gelen farklılıklar arasında imâle, işmâm, tefhîm, terkîk gibi fonetik bir takım özelliklerin yedi harf kapsamında inen vahye tatbik edildiğinde şüphe yoktur. Dolayısıyla bu tür fonetik lehçe özelliklerinin yazıda gösterilmesine bir ihtiyacın olmadığı açıktır. Nitekim kıraat imamları tarafından da bunlar, daha sonradan bizzat uygulanmıştır. Ancak yedi harf ruhsatının bunlardan ibaret olmadığı da bilinmelidir. Nitekim, kelimenin iskeletinin değişerek okunmasından, yerine müteradif başka lafızların kullanılmasına kadar yedi harf kapsamında değerlendirilebilecek kaynaklarda bir çok rivâyet bulunmaktadır. Bütün bu rivâyetler, yedi harf ruhsatında insanların Kur'ân vahyini kolay okumalarının ve anlamalarının sağlanmasının hedeflendiğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen bir kısım rivâyetlerde, anlamları aynı kalmak şartı ile müradif başka kelimelerle okunmasına dair haberler de bulunmaktadır. Bu tür haberleri Kur'ân mesajının insanlara ulaşması bağlamında bir dönem Hz. Peygamber ve sahâbesi tarafından tilâvet amaçlı olmayan ek açıklamalar olarak değerlendirmek gerekir. Bu açıklamalar, sahabenin kendi özel mushaflarında bulunan müdrec okumalardır.

Yedi harf konusunda ileri sürülen görüşler arasında yer alan yedi harften kastın şöhret bulmuş yedi kıraat olduğu şeklindeki kanaatin doğru olmadığı izahtan vârestedir. Çünkü "yedi harf", Peygamber ve sahâbe dönemine ait bir hadise iken, yedi kıraat, kaynağı yedi harf olmakla beraber hicri ikinci ve üçüncü asırda neşv-u nemâ bulmuş bir olaydır.

Yedi harfin, Mekke döneminde meşrû kılındığı, Nebîye gelen ilahi vahyi Hz. Peygamber'in tam olarak kavramış olmasına rağmen, Arap dilinin kifâyetsizliği nedeniyle Kureyş toplumuna değişik kelimelerle (yani yedi harf üzere) okuduğu şeklindeki görüşe de katılmak mümkün değildir.[382] Çünkü yedi

---

[382] Bu görüşü Murat Sülün ifade etmektedir. Bkz. Sülün, Murat, **"Vahy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın vahyediliş Aşamaları"**, *MÜİFD.*, sy.: 11-12, İstanbul, 1987, s. 134. Aslında bu kanaat bazı usûl âlimlerinin Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti konusundaki görüşlerine dayanmaktadır. Zerkeşî, bu konuda Kur'ân'ın nüzûl keyfiyeti ile alakalı üç farklı görüşün olduğunu Ebu'l-Leys'den nakleder. Bunlardan ilkine göre Kur'ân lafız ve mana olarak Levh-i mahfûz'dan Cebrâil tarafından alınmış ve Nebî'ye aynı şekilde aktarılmıştır. İkinci görüşe göre Cebrâil, vahyin özel anlamlarını Levh-i Mahfuz'dan alarak Hz. Peygamber'e bildirmiş o da bu vahyi Arapça'ya çevirerek insanlara tebliğ etmiştir. Bu görüşün savunucuları *"Onu senin kalbine emin olan ruh indirdi..."* (Şuarâ, 26/193) âyetine sığınırlar. Aynı görüşe yakın üçüncü bir görüşe göre ise Cebrâil vahyi Allah'tan mana olarak almış ve Nebî'nin kalbine bunu mana olarak koymuştur. Peygamber de bu manaları Arapça'ya çevirmiştir. Buna göre Kur'ân'ın lafzı Cibrîl'e aittir (Bkz. Zerkeşî, **Burhân,** I. 229-230.) İlk görüşün dışında kalan diğer görüşler, Kur'ân'ın lafız ve mana olarak mu'ciz bir kelam olması ilkesi ile çeliştiği için eleştirilmiştir. Ayrıca Kur'ân'da yer alan *"Ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki Allah'ın sözünü(kelamullah) işitsin..."* (Tevbe, 9/6) ve *"Sana bu Kur'ân, hüküm ve hikmet sahibi, her şeyi bilen (Allah) tarafından verilmektedir."* (Neml, 27/6) gibi âyetlerle bağdaşmamaktadır. İsabetli olan görüş, Kur'ân'ın lafız ve mana olarak Allah'a ait olmasıdır. Cebrâil, vahyi Hz. Peygamber'e okumuş, o da bunu dinlemiş, takip edebileceği zihinsel bir ses halinde ve Arapça ifade kalıpları ile tekrar ederek ezberlemiştir.. Nebî'nin Cebrail'den aldığı iki türlü vahyin olduğu bilinmektedir. Bir kısım vahiy, Cebrâil'in Nebî'ye gelerek, "Allah senden şunu şöyle, bunu da böyle yapmanı istiyor" türündendir. Diğer bir kısım vahiy ise Allah'ın Cebrâil'e "Nebîye bu kitabı oku" şeklinde buyurmasıyla olmuştur ki Cebrâil de bu vahyi olduğu gibi üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan direk Peygamber'e aktarmıştır. İlk

harf konusundaki rivâyetler, onun Medine döneminin sonlarına doğru çevre kabilelerin İslâm'a akın akın girmesi ile gündeme geldiğini göstermektedir. Dahası, Mekke döneminde yedi harf ile alakalı bir uygulama görmüyoruz. Zaten Mekke'de bulunan Müslümanların "Yedi harf"le okumaya da bir ihtiyacı yoktu. Farklı kabilelerden insanlar değil, genel olarak Kureyş'e mensup sınırlı bir çevrenin aynı lehçeyi konuşan insanlarıydı. Yazılmış sayfalar o dönemde de bulunmakta idi. Nitekim İslâm'ın ilk yıllarında, kız kardeşinin evine vardığında okuduğu sayfaların, Ömer tarafından hemen anlaşılması, inen vahiyde lehçe farkının olmadığını gösterir. Ancak Ömer ile Hişâm arasında meydana gelmiş olan söz konusu olayın Furkân sûresi üzerinde yaşandığı, bu sûrenin de Mekkî olduğu ileri sürülecek olursa buna karşı şu söylenebilir: Yedi harf ruhsatı sonrası sahâbeye verilen izin ile Müslümanlar Kur'ân'dan o ana kadar nazil olanlar da dahil olmak üzere bu sûreleri farklı lehçelere göre kendilerine nasıl kolay geliyorsa o şekilde okumuş olmalıdırlar. Peygamber'in bunu kendilerine tatbik etmiş olması da mümkündür. Nitekim hem Hişâm'ın hem de Ömer'in kendilerine Hz. Peygamber'in Furkân sûresini bir şekilde okuduğunu söylemiş olması da bunu göstermektedir. Medine döneminde durum çok farklıydı. Burada Müslümanların sayısı artmıştı. İnsanlar bölük bölük İslâm'a girmeye başladılar. Davetin yeni merkezi çevre kabilelerden Arap yarımadasının çevresinden ve dışından değişik ülkelerden heyetlerin ve elçilerin gelmesine imkan verdi. Gelen bu heyetler ve kişiler, farklı lehçe ve muhtelif dillere sahipti. Zaten Medine toplumu kendi içinde de bir tarafta Araplardan diğer tarafta az da olsa Yahudilerden müteşekkil kompleks bir yapı arz ediyordu. Buna ilave olarak yeni dönem, Kur'ân'ın tebliğinde yeni ve geniş imkanları zorunlu kılıyordu. Çünkü Müslümanların genelinin yaş ortalaması farklılık arz ediyor ve çoğunluğu ezberleme ve öğrenme yaşı geçmiş kimselerden oluşuyordu. Buna rağmen zor da olsa Kur'ân öğrenmeye o hallerine rağmen devam ediyorlardı. Peygamber ise bütün bunların yanında topluma düzen verme adına gayret gösteriyor, onların problemlerine çözümler üretiyor, savaş ve barış görüşmeleri yapıyor, yeni bölgelere davetçiler gönderiyor, bu arada vahiy almaya da devam ediyordu... Böylece yeni bir hayat içerisinde Kur'ân tilâveti için bu yedi harf ruhsatı, kaçınılmaz bir zaruret ve gereklilik idi. Çünkü Müslümanların çoğalması ve farklı kabile ve lehçeleri olan insanların İslâm'a girmesi sonucu tebliğe muhatap çevre genişlemiş ve bu ruhsatla, tebliğde en önemli malzeme olan Kur'ân'ın bir şekilde okunması ve mesajın insanlara daha iyi ulaşması imkanı elde edilmiş oluyordu.[383] Aslında Hz. Peygamber, sahâbeye genel itibariyle Kur'ân'ı bir lehçe ile öğretmişti. Ancak onları, bölgesel şivelerini terke zorlamamış, onlar da Resûlullah'tan öğrendiklerini okumaya ve başkalarına öğretmeye çalışmıştır. Fakat az sayıda bazı sahâbîler, aralarındaki şive farklılıklarını görünce, meseleyi Peygamberimize arz etmişler, o da Yüce Allah'a niyazda bulunmuş ve yedi harfle alakalı bu süreç başlamıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber ashabına

---

kısmı, Cebrâil'in Kur'ân dışında Allah'tan getirdiği vahyî bilgiler (ki *sünnetin* bir kısmı bunlardan oluşmaktadır); diğer kısmı ise Kur'ân'dır. Eğer Peygamber'in Allah'tan aldığı tüm vahyî bilgileri aynı değerde görecek olursak sünnetle Kur'ân'ın bir farkı kalmayacaktır. Geniş bilgi için bkz. Zerkânî, **Menâhil**, I. 44-45.

383 Şahin, **Tarih**, s. 81; Yıldırım, **"Ahruf"**, *DİA*, II. 175-6.

Kur'ân kıraatı noktasında kolaylık ve genişliğin olduğunu; binaenaleyh kolaylarına geldiği şekilde okumaya devam etmelerini söylemiştir. Ancak manayı bozucu hatalardan kaçınmalarını,[384] azap âyeti ile rahmet âyetini birbirine karıştırmamak şartı ile diledikleri gibi okuyabileceklerini ifade etmiştir.[385]

Konu ile ilgili rivâyetlerde yedi harf ruhsatının Medîne'de gündeme geldiğini destekleyecek bazı kanıtlar da bulunmaktadır. Ubeyy b. Ka'b'dan gelen ve Hz. Peygamber'e yedi harf konusunda ruhsatın verildiğini ifade eden bu rivâyetlerden birinde, Cebrâilin, Nebî'ye Benî Gâfir suyunun yanında iken geldiği ve Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini müjdelediği aktarılmıştır. Nakledildiğine göre bu su, Medîne'de Gâfir oğullarına ait bir yerin adıdır.[386] Diğer yandan bir kısım sahabe arasında yedi harf konusunda meydana gelen tartışmaların mescitte yaşandığı anlaşılmaktadır. Rivâyetlerde geçen "mescit" ile kastın, ek bir açıklama olmadığında Medine'deki Peygamber mescidi olduğunda şüphe yoktur.[387] Hz. Peygamber'e yedi harf ruhsatının Medine döneminde verildiği[388] bu haberlerden anlaşıldığı gibi ilgili haberin bir kısmından bu ruhsatın, Peygamber'in vefatından önceki son senelere has olduğuna da işaret vardır. Mesela yukarıda aktardığımız Hz. Ömer ile Hişâm arasında yaşanan hadisenin Mekke'nin Fethinden sonraki Ramazan ayı içerisinde meydana geldiği nakledilmiştir.[389] Çünkü Hişâm Mekke'nin Fethi günü Müslüman olmuştur.[390] Bu durumda İslâm'a ilk dönemde girmiş olan Ömer gibi Peygamber'e yakınlığı ile bilinen bir kişinin Mekkî Furkân suresini o güne kadar duymaması düşünülemez. Hişâm'ın İslâm'a girmeden önce Medine'ye gelip bazı sureleri öğrenip Mekke'ye geri döndüğü de makul değildir. Bu habere göre Ömer'in daha öncesinden yedi harf konusunda bilgisinin olmadığı gözükmektedir. Çünkü erken dönemden itibaren onun bu konuda bilgisinin olmaması, sahâbe arasındaki konumu itibariyle mümkün değildir. Bu nedenle yedi harf üzere Kur'ân'ın okunması meselesinin, Medine döneminin son senelerinde gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Hicretin dokuzuncu yılı içerisinde çevre kabilelerden bir çok kişi, İslâm'a giriyordı. Nitekim Nasr suresinde *"Allah'ın*

---

384 Çetin, **Kıraat**, s. 55.

385 Bkz. Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 89; Ebu Şâme bu bilgiyi Beyhakî'den aktarır. Ayrıca o, bu uygulamanın, o dönemdeki Arap toplumunun fasih konuşan, fakat ders çalışma, tekrarlama ve aynı lafızlarla ezberleme alışkanlığı bulunmayan, aksine duyduklarını fasih dille ifade etmeye önem veren bir toplum olması sebebiyle, Kur'ân'ın cem edilme aşamasından önce ezberlenmesini kolaylaştırmak için caiz görüldüğünü, daha sonra bunun ihtilafı artıracağı endişesi ve hafızların çoğalıp böyle bir uygulamaya gerek kalmaması sebebiyle kaldırılıp asli duruma dönüldüğünü belirtir. Bkz. Ebu Şâme, **Mürşid**, s. 89.

386 Yarı bataklık bir göletin yanına Gâfir oğullarının yerleşmesinden dolayı bu su onlara nisbet edilir. Geniş bilgi için Bkz. Bekrî, **Mu'cem**, I. 164; Kurtubî, **Câmi'**, I. 31 vd.; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü**, s. 48-49; Şahin, **Tarîh**, s. 96-99; Çetin **Kıraat**, s. 79; Bkz. Zerkânî, **Menâhil**, I. 1. 21.

387 Çetin, **Kıraat**, 59. Benzer bir kanaat, Aliyyu'l-Kârî tarafından da zikredilmiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, **Fıkh-ı Ekber Aliyyu'l-Kârî Şerhi**, terc: Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, 1979, s. 79.

388 Muhammed Sâlim, "Yedi Harf" vakıasının Medine döneminde değil, Mekke döneminde başladığını söylese de bu görüş zayıftır. Bkz. Muhaysin, **Muğnî**, I. 84-85.

389 Şahin, **Tarîh**, s. 97; krş. İbn Esîr, İzzuddin Ali b. Muhammed, **Üsdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, Kâhire, 1970, V. 398; İbn Abdilberr, **İsti'âb**, IV. 1538.

390 İbn Abdilberr, **İstî'âb**, IV. 1538.

yardımı ve fetih geldiğ
gördüğün zaman, Rab
tevbelere çok çok kar
bulunulmuştur. Bu ver
harf üzere nazil olduğı
nazil olmuş durumda
surelerin okunuşu, bu
tek harf esas ise bu s
şöyle soralım: Hz. Ön
Ubeyy b. Ka'b ve b
hicretin dokuzuncu y
tartışma söz konusu
şekil dışında bir ok
Kimilerine göre,[393] y
olmuştur. İlki Mekl
bulmuştur. Biri Mek
Ancak bu görüş de
kesin delil olmadıkça

Bu konuda dah
sûre ve âyetlerin t
olarak görülen yedi
söz konusu olduğun
çok yerinde bugün
çekeriz, demektir.

Bu konuda be
itibaren, sahâbe, o
olan tüm âyet ve s
Hz. Peygamber'in
devam ederken
sağlayabilmek için
üzere namaz, hut
(muhtemelen Kur
zorunluluğunu iste
de kısmen bu vecil
ferşte olan farklılık

Hz. Ömer ile
Furkan sûresi üzer
kabileye mensup
okumuştur? Bizle
okuyuşunun da
indirildi" denilere

391 Nasr, 110/1-4.
392 Geniş bilgi için b
393 Şehy Ali el-Hafîf
394 Şahin, **Tarîh**, s.

yardımı ve fetih geldiği ve insanların dalga dalga Allah'ın dinine girdiklerini gördüğün zaman, Rabb'ini överek tesbih et ve ona istiğfarda bulun. Çünkü o tevbelere çok çok karşılık verendir."[391] mealindeki âyetlerle bu duruma atıfta bulunulmuştur. Bu veriler göz önüne alındığında Kur'ân'ın yaklaşık 21 sene tek harf üzere nazil olduğu söylenebilir. Ve o ana kadar Kur'ân'ın büyük çoğunluğu nazil olmuş durumdadır.[392] Peki o ana kadar tek harf üzere nazil olmuş olan surelerin okunuşu, bundan sonra nasıl olmuştur? Eğer o ana kadarki surelerde tek harf esas ise bu surelerin sonraki okunuşları nasıl olmuştur? Ya da soruyu şöyle soralım: Hz. Ömer ve Hişâm'ın tartışmalarına neden olan Furkân sûresi ile Ubeyy b. Ka'b ve bir başkasının tartışmasına sebep olan Nahl sûresi, -eğer hicretin dokuzuncu yılından evvel nazil olanlarda tek harf esas ise- niçin bir tartışma söz konusu olmuştur? Veya bu iki sahâbînin karşılıklı olarak bildikleri şekil dışında bir okuyuşla okunmasına tepki göstermelerinin anlamı nedir? Kimilerine göre,[393] yedi harfe verilen izin sonrası, bu tür sûreler iki defa nazil olmuştur. İlki Mekke'de, diğeri ise Medine'de. Yazısı da iki kere vuku bulmuştur. Biri Mekke, diğeri ise yedi harfe izin verildikten sonra Medine'de. Ancak bu görüş de gerçekçi görünmemektedir. Çünkü aksini ispat edecek bir kesin delil olmadıkça sûrelerin nüzûlünün taaddüdü caiz değildir.[394]

Bu konuda daha dikkat çekici olan husus, son iki sene içinde nazil olan sûre ve âyetlerin tam olarak bilinmemesidir. Kıraatların temel çıkış nedeni olarak görülen yedi harf ruhsatının, eğer sadece bu iki sene içinde inen âyetlerde söz konusu olduğunu düşünürsek; bu durumda, Mekkî ve Medenî sûrelerin bir çok yerinde bugün hala yer alan farklı okuyuşların izahını yapmakta sıkıntı çekeriz, demektir.

Bu konuda belki şöyle söylenebilir: "Yedi harf" ruhsatının verilmesinden itibaren, sahâbe, o ana kadar tek harf üzere inenler de dahil olmak üzere, nazil olan tüm âyet ve sûreleri, muhtelif vecihlerde kıraat etmişlerdir. Bu okuyuşlar, Hz. Peygamber'in onay ve denetimi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu ruhsat devam ederken Hz. Peygamber, insanların Kur'ân'ı öğrenmelerini sağlayabilmek için her sene gerçekleşen Cibrîl ile olan mukâbelesi başta olmak üzere namaz, hutbe vb. vesilelerle Kur'ân okurken, daha çok tek harfi (muhtemelen Kureyş lehçesini) esas almış, ancak onlardan bu harfi okuma zorunluluğunu istememiş; farklı lehçelerde okumalarına da izin vermiş, kendisi de kısmen bu vecihlerle okumuştur. Kıraat imamları tarafından bize kadar gelen ferşte olan farklılıkları bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Hz. Ömer ile Hişam'ın aynı kabileye mensup olmalarına rağmen okudukları Furkan sûresi üzerinde ihtilafa düşmüş olmalarını nasıl izah etmek gerekir? Aynı kabileye mensup bir kimse, bir başka kabîlenin ağız ya da lehçesiyle mi okumuştur? Bizler ilgili rivayetten Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından her ikisinin okuyuşunun da "yedi harf" kapsamında değerlendirildiğini ve "böyle de indirildi" denilerek kendilerinin teskin edildiğini görüyoruz. Demek oluyor ki

---

[391] Nasr, 110/1-4.
[392] Geniş bilgi için bkz. Şahin, **Tarîh**, s. 96-99.
[393] Şehy Ali el-Hafif, bu kanaatte olanlardandır. Bkz. Şahin, **Tarîh**, s. 105.
[394] Şahin, **Tarîh**, s. 105.

aynı kabileye ve aynı lehçeye mensup kimseler için bile farklı harf üzere okuma söz konusu olmuştur. Belki onlar, aynı lehçenin farklı ağızlarını kullanmışlardır. Ya da tek bir lehçe bünyesinde aynı anlama gelecek farklı dil kalıpları bu tartışmada unsur olmuştur. Buna göre, aynı lehçenin farklı ağızlarının ve/veya lehçe içi farklılıklarının da "yedi harf" kapsamında olduğu muhtemeldir.[395]

Peki Hz. Peygamber'in sahâbeye Kur'ân'ı farklı harfler (lehçe/ kıraat)le okuyuşu nasıl gerçekleşmiştir? Gerçekten Kur'ân'ın Peygamber tarafından gerek tebliğ edildiğinde gerekse herhangi bir vesile ile sahâbeye okunduğunda birden fazla bir şekilde bir anda okuduğuna dair bir haber var mıdır? Şâyet var ise bu farklı okuma şekilleri, Kur'ân kâtipleri tarafından sayfalara yazılmış mıdır? Eğer yedi harf, İslâm'ın son senelerine rastlayan yıllarda verilen bir ruhsat ise Kur'ân'ın çoğunluğunu oluşturan kısımları için bu dönemden önce katipler tarafından yazılan sayfalarda bunlar nasıl yazılmıştır? Bu soruların cevabını kaynaklarımızda göremiyoruz. Doğrusu Hz. Peygamber zamanında, Kur'ân'ın katipler tarafından yazılmasında, bir harf (kıraat)ten fazla harfle âyetleri yazdıklarını da bilmiyoruz. Abdussabur Şahin'e göre ne Peygamber (sav), ne Ebû Bekir, ne de Osmân zamanında Kur'ân âyetlerinden bir kelimenin birden fazla okunacak şekilde bir yerde veya muhtelif yerlerde olmak üzere yazılmasına -yedi harf bir tarafa iki harfle bile olsa- o dönemde rastlanmamıştır.[396] Ona göre yedi harf, muayyen bir döneme ait olarak dönemin insanlarına has olmak üzere kendilerinin Kur'ân'ı okumalarına ve anlamalarına bir kolaylık ve genişlik olsun diye katipler tarafından yazılmaksızın sadece ağızdan[397] alınıp dinlenerek gerçekleşen ve sâdece Kur'ân'ın tilâvetinde cereyan eden özel bir ruhsattır. Ve bu ruhsat, bu dönemin sona ermesiyle de son bulmuştur. Bu dönem de Hz. Osmân'ın Kur'ân'ı tek harf üzere cem etmesidir.[398] Buna göre, gerek Peygamber döneminde ve gerekse Ebû Bekir ve Osmân döneminde kaleme alınan mushaflar, tek harf üzere yazılmıştır. Diğer bir ifade ile her iki dönemde yazılan mushaflar birden fazla harfi hedefleyerek yazılmış değildir. Yedi harf ruhsatı yazılan bu nüsha ve sayfalarda değil, sadece okuyuşta kendisini gösteren bir husus olmuştur.

Yedi harf ruhsatının içinde değerlendirilebilecek imâle, işmâm ve med gibi fonetik farklılıklarını göz önüne aldığımızda (mesela, "ملك" kelimesinin hem melik, hem de mâlik şeklinde okunmasında olduğu gibi) Şahin'in sadece okuyuşta kendisini gösteren kıraat vecihleri için yukarıda söylediklerine katılmak mümkün olsa da bir kelimenin yerine müteradif başka kelimelerin konulduğu veya kelimenin iskeletinin değişebildiği okuyuşlar konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Diğer yandan onun Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osmân döneminde yazılmış olan mushafların tek harf üzere yazıldığını; diğer bir ifade ile birden fazla harfi hedefleyerek yazmadıkları konusunda da kesin konuşmak mümkün değildir.

---

395 Binşık, Abdulhamit, **Kıraat İlmi ve Tarihi**, s. 62-63
396 Şahin, **Tarîh**, s. 104.
397 Şahin, **Tarîh**, s. 106, 121.
398 Şahih, **Tarîh**, s. 106.

Aslında bu konuda nüanslarıyla birbirinden ayrılan birkaç farklı görüş bulunmaktadır. Bir kısım âlimler, halifeler döneminde yazılan mushafların yedi harfi tümden ihtiva edecek şekilde yazıldığını ifade ederler.[399] Bir kısım âlimler ise -ki çoğunluk bu görüştedir- Kur'ân, gerek Hz. Ebu Bekir, gerekse Hz. Osmân döneminde yazının verdiği imkan dahilinde yedi harfin bir kısmını ihtiva edecek şekilde yazılmıştır.[400]

Bir diğer görüşe göre ise Kur'ân, gerek Hz. Peygamber zamanında ve Hz Ebû Bekir'in cem ettiği mushafta ve gerekse Hz Osmân'ın çoğalttığı mushaflarda tek harf üzere yazılmıştır. Tahavî,[401] Hâris el-Muhasibî, İbn Hibbân[402] ve Zerkeşî'nin[403] kısmen benimsediği bu görüşe göre, Hz. Peygamber hayatta iken, diğer kabilelerin dilleri Resulullah'ın lisanına alışmasıyla insanlar artık, Kur'ân'ın nazil olduğu okuyuş şekline dönmüşlerdir. Bu durumda yedi harf ruhsatı, arza-ı ahîre'de Kureyş lehçesi iyice kesinleşince sona ermiştir. Diğer bir ifade ile bu ruhsat, özel bir döneme ait olup Peygamberin vefatı ile bitmiştir.[404] Bu görüşe göre yedi harf, risâletin bir döneminde olsa da bu farklı okuyuşlar, son arza ile neshedilerek bir tek harf kalmıştır. Taberî, bu tek okuyuşun Halife Osmân zamanında gerçekleştiğini ifade ederken[405] Abdussabur Şahin bu konuda ona katılmaktadır.[406] Buna karşın Ebu Bekir Bakillânî'nin de aralarında bulunduğu bir kısım âlim ise yedi harf ruhsatının kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüştür.[407]

Bu konuda bizde oluşan kanaat şudur: Kur'ân'ın Ebû Bekir ve Osmân döneminde tek harf (kıraat) üzere yazıldığını söylemek mümkün olsa da[408] yazılan mushafların nokta ve harekeden yoksun olması, bazı kelimelerin birden fazla harf (kıraat) üzere okunmasına imkan tanımıştır. Resulullah tarafından da Kur'ân'ın tek harf üzere okunmasına dair bir emir de gelmiş değildir. Bu nedenle yedi harf ruhsatının Hz. Peygamber'in vefatı ile kalktığını söyleyemeyiz. Aksine Nebî'nin vefatı sonrası bu ruhsat, halifeler döneminde de devam etmiştir. Eğer bu konuda bir yasak olsaydı, Ebu'd-Derdâ, İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi kimi sahâbînin kendi özel okuyuşunda ısrar etmesinin bir

---

399 Ğânim Kaddûrî, Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafta yedi harfin tümden bulunduğu konusundaki görüşü eleştirirken bu görüşte olanlara örnekler vermiştir. Bu konuda en tuhaf görüşü, Ezher Üniversitesi Külliyetü Usûluddin(1974)'de yapılan **Resmu'l-Mushaf ve Nükatuhû** isimli doktora çalışmasında Abdulhay el-Fermâvî aktarır. Şöyle der: "*...Buna ek olarak bazı araştırmacıların kanaatine göre -ki ben de onların görüşüne meylediyorum- Hafsa'nın sahifeleri (olan Ebû Bekir'in yazdırdığı mushaf)daki yazılımda, bu farklı yedi harf, biri asıl diğerleri bu kelimenin üstünde, altında veya âyetin kenarında olacak şekilde bulunmaktaydı...*" Bkz. Kaddûrî, **Resm, s.** 145 (48. dipnot).

400 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 31; Şelebî, **Resm**, s. 9; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 50; Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 352-354

401 Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, tahk. Şuayb el-Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994, VIII. 125; Zerkeşî, **Burhân**, I. 224.

402 Zerkeşî, **Burhân**, I. 226.

403 Zerkeşî, **Burhân**, I. 213.

404 Tahâvî, **Şerh**, VIII. 125; Itr, **Ahruf**, **s.** 272.

405 Taberî, **Câmi'**, I. 25.

406 Şahin, **Tarîh**, 103.

407 Şahin, **Târih**, s. 103.

408 Mekkî, **İbâne**, **s.** 3-4

anlamı kalmazdı.[409] Kaynaklarda muallim sahâbîlerin insanlara Kur'ân öğretiminde Peygamber döneminde olduğu gibi halifeler döneminde de bu ruhsata başvurdukları görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın Cibrîl ile son arzada iki defa (tek harf/kıraat üzere) mukabele etmeleriyle[410] bu ruhsatın artık bitmesinin gerektiğine - metnin iki defa aynı şekilde tekrar edilmesiyle- Allah tarafından bir telmihde bulunulmuş olabilir. Ayrıca İslâm'ın evrenselliğinin bir sonucu olarak bu ruhsatın Hz. Peygamber tarafından kaldırılması, makul da sayılabilirdi.[411] Ancak ondan bu konuda bir yasaklama emri gelmemiştir. Kaldı ki kaynaklardan o dönemde de noktalama ve harekeleme işaretlerinin bilindiği anlaşılmaktadır.[412] Eğer katipler, tek harf üzere yazmayı hedeflemiş olsalardı bu işaretleri her iki dönemde yazılmış olan mushaflarda gösterme yoluna mutlaka giderlerdi. Ayrıca insanlara tek harf ve tek lehçe konusunda da ısrarcı davranırlardı. Halbuki kârî sahâbîler, yedi harf ruhsatını Hz. Osmân mushafları yazdırıp bölgelere gönderinceye kadar uygulamaya devam etmişler, mushaflar kendilerine gelince de yine bu mushafların elverdiği imkan dahilinde farklı okuyuşları uygulamışlardır. Hatırlanacağı üzere Hz. Osmân kendisine gelen ayaklanmacılara karşı kıraatlarla ve mushaflarla alakalı olarak *"... Kur'ân'a gelince; ben tefrikaya düşmenizden korktuğum içindir ki size yasakladım; ancak istediğiniz harfe göre okuyabilirsiniz. ."*[413] demiştir. Demek oluyor ki Hz. Osmân, yazdırdığı nüshalarda sahâbe arasında yedi harften kaynaklanan sahîh okuyuşları da kısmen gösterme yoluna gitmiştir. Yoksa bu konuda bir engellemede bulunmamıştır. Hatta o, Hz. Peygamber'in bir âyeti şu veya bu şekilde okurken duyduğunu teyit eden kimselerin, manevi sorumluluğu kendisine ait olmak üzere ve bütün ümmete teşmil etmemek şartıyla okumalarına dahi izin vermiştir.[414]

Yedi harfle alakalı hadislerin zahirinden hareketle Kur'ân bilginleri, Kur'ân'ın birden fazla şekilde okunmasına verilen izin nedeniyle, vahyin diğer muhtelif vecihlerinin de vahye dayandığını veya vahyin onayladığını kabul etmektedirler. İlgili hadislerde Hz. Peygamber'in *"Cebrâil bana okuttu"*, *"Böyle*

---

[409] Çetin, **Kıraat**, s. 85.

[410] Muhammed Zahid Kevserî, Hz. Peygamber'in Cebrâil ile her sene yaptığı mukabelede var olan farklı kıraatlar göz önüne alınarak iki defa tekrarın yapıldığı, vefat ettiği sene ise bunun dört kez olduğunu ileri sürer. (Bkz. Kevserî, **Mâkâlât**, s. 6); İbn Abdilber ise *"Eğer birisi çıkıp, bu arzalarda –yedi harf göz önüne alınarak- bir lafız yedi defa mı tekrar edilmiştir ? diye bir soru soracak olursa bu sorunun cevabı şuna bağlıdır. "Eğer yedi harf tek bir harf üzerinde toplanmıştır" denilirse biz de buna şöyle cevap veririz: Cebrail tüm arzalarda yediye tamanlanıncaya kadar her harf için tekrar gelmiştir."* İbn Abdilberr'in bu görüşüne göre son arzada da Cebrâil eğer bir lafızda yedi ayrı okuyuş var ise her birini yedi defa tekrar etmiş olmaktadır. (Bkz. Zerkeşî, **Burhân,** I. 219). Ancak bu görüş makul görünmemektedir. Çünkü rivâyetlerde son arzaya katılmış Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere birçok sahâbeden bunun tatbikatına dair bir veri gelmiş değildir.

[411] Çetin, **Kıraat**, s. 85.

[412] Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, **Fütûhu'l-Buldân**, Kâhire, 1962, s. 456-457; Hamidullah, Altı **Mektub**, s. 40.

[413] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 36.

[414] Draz, **Kur'ân**, s. 41.

nâzil oldu" şeklindeki sözleri ve ashabın da "*Onu bana Resulullah okuttu*" şeklindeki ifadeleri, bunun açık birer kanıtıdır.[415]

Yedi harf konusunda gelen rivâyetlere bakılırsa yedi harfin bir "muhayyerlik" ve "izin" niteliğinde olduğu dikkati çekmektedir.[416] Çünkü Peygamber'e gelen kimselere Allah Resûlünün *"Böyle de nazil oldu." "Dilediğiniz şekilde okuyunuz"* şeklindeki ifadelerinden bunu anlıyoruz.[417] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, iki farklı şekilde okunan bir âyetin tefsîrini yaparken bu konuda bir soru sorar ve cevabını şöyle verir: *"Eğer denilse ki bir âyet iki kıraatla okunsa, bu durumda Allah ikisiyle de mi buyurmuştur yoksa sadece birisi ile mi? Ona şöyle cevap verilir: Bu sorunun iki yönü vardır. Eğer kıraatlardan her birinin diğerinden ayrı bir anlamı varsa, Allah (cc) her ikisi ile de buyurmuş demektir. Bu durumda her iki kıraat da iki (ayrı) âyet mesabesinde olmuş olur. Şâyet iki kıraatın da anlamı bir olursa bu durumda Allah (cc.) birisi ile buyurmuştur. Fakat her iki şekilde de okunmasına ruhsat vermiş, demektir."*[418] Farklı kıraatların çıkışı bağlamında Ebu'l-Leys'in bu ifadelerinden anlaşılan husus, bir âyet üzerinde iki farklı okuyuş olduğunda, eğer anlamları aynı ise, Allah'ın bu okuyuş vecihlerinden biriyle âyeti indirdiği; diğeri ile de okumaya ruhsat verdiğidir.

Sonuç olarak ifade edelim ki yedi harf ruhsatı, İslâm'ın Medine döneminde hızla yayılması akabinde vahyin tüm Arap kabilelerine tebliğ edilmesinde ve Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırıcı bir unsur olarak meşru kılınmıştır. Yedi harf, birden fazla lehçeye işaret eden ve kesreti ifade eden bir anlamı ifade eder. Bu kavram "teksir" ve "teysîr" için kullanılmıştır. Kârîlerin imâle, işmâm, tefhîm, teshîl, med ve kasır gibi fonetik içerikli usûl farklılıkları başta olmak üzere, kelimelerin gerek harekesinde gerekse iskeletinde değişikliğe sebep olan ihtilaf çeşitleri ve bir kelimenin yerine başka bir müradif kelimenin kullanılması gibi lafzın ifade ettiği manayı ortaya koyan değişiklikler de bu yedi harf ruhsatı çerçevesinde yer almaktadır. Ancak ilahi mesajın okunması ve anlaşılması amacına matufen verilen bu ruhsatın büyük bir kısmı, Hz. Peygamber'in vefat edeceği senenin Ramazanında gerçekleşen iki tekrar ile büyük oranda saf dışı kalmıştır. Bununla birlikte yedi harften kaynaklanan bir takım farklılıklar, Peygamber sonrası halifeler döneminde de kullanılmıştır. Hz. Ebu Bekir döneminde yazılan mushaf kaç harf üzere yazılmış olursa olsun, yedi harfle alakalı bu ruhsatın önünde bir engel teşkil etmemiştir. Çünkü eldeki mushaf bir tane olduğundan tüm Müslümanlar açısından bu mushaf pratikte bir katkı sağlamamıştır. III. Halife döneminde ise kıraat farklılıklarında meydana gelen önü alınamaz ihtilaflar, Hz. Osmân'ı harekete geçirmiştir. Halifenin Mekke, Şâm, Kûfe, Yemen ve Mısır gibi pilot bölgelere gönderdiği bu mushaflar ortaya

---

[415] Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 134-135.

[416] Tahâvi, **Şerh**, VIII. 124.

[417] Şahın, **Tarîh**, s. 103.

[418] Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, **Bahru'l-Ulûm**, tahk. Muhibbuddin Ebu Said, Daru'l-Fikr, 1996/1416, I. 373. Ebu'l-Leys'in bu konudaki ifadesi, şöyledir: " فإن قيل: الآية إذا قرئت بقراءتين فالله تعالى قال بهما جميعا أو بإحداهما ؟قيل له: هذا على وجهين: إن كان لكل قراءة معنى غير المعنى الآخر، فالله تعالى قال بهما جميعا وصارت القراءتان بمنزلة الآيتين وإن كانت القراءتان معناهما واحد فالله تعالى قال لإحداهما ولكنه رخص بأن يقرأ بهما جميعا"

çıkan ihtilaf ve farklılıkları aza indirmiştir. Hz. Osmân yazdırdığı bu mushaflarda Kureyş lehçesini esas aldıysa da onun amacı farklı kıraatları tümden kaldırmak da değildir. Çünkü yazılan nüshalar –belki de bilinçli olarak- noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınmıştır. Eğer onların amacı tek harfi zorunlu kılmak olsa idi bu harekelemeyi mushaflarda bir şekilde göstererek bu hedeflerini gerçekleştirebilirlerdi. Bunu yapmamışlardır. Aksine Hz. Osmân'ın farklı okuyuşları yasaklamadığını bizzat kendisinin hutbede insanlara söylediğini görmekteyiz. Muhtemelen o, Hz. Peygamber'den nakledilen sahîh okuyuşlardan yazının imkan tanıdığı kadarını bu nüshalarda göstermeyi hedeflemiştir. Âlimlerin geneli, bu mushafların hattına uygun olan ve bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen sahîh bir isnada sahip muhtelif okuyuşları, Hz. Peygamber döneminde kalan ruhsatın kalıntıları olarak görürler. Doğrusu da budur.

B. Yedi Harf- Kıraat Münasebeti

Buraya kadar yedi harf üzerinde verilen bilgiler ışığında artık, yedi harf ile kıraatların münasebetini aslında bir şekilde ortaya koymuş bulunuyoruz. Görüldüğü üzere yedi harf, Arap toplumunun zengin ve farklı kabile lehçeleri karşısında, onlara ilahi mesajın ulaşması ve okunması için meşru kılınmış bir olgudur. Yukarıdaki verilerden de anlaşıldığı üzere farklı kıraatların çıkışının temel nedenini, Hz. Peygamber'e Allah tarafından insanların Kur'ân mesajını kavramaları amacına matufen Medine döneminde verilmiş olan yedi harf ruhsatı teşkil eder. Bu ruhsat nedeniyle, sahâbe kanalı ile gelen muhtelif okuyuş vecihleri, gerek Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı mushafta; gerekse Hz. Osmân'ın çoğalttırdığı nüshalarda kısmen yer almıştır.

Özellikle Hz. Osmân döneminde gerçekleştirilen mushaf çoğaltma çalışmaları, kıraatlardaki önü alınmaz tartışmaların giderilmesinde önemli işlev görmüştür. Çoğaltılan bu nüshaların birden fazla olması ve noktalama ve harekeleme sisteminin kullanılmamış olması, yedi harfin bir kısmının bu nüshalarda bulunduğu sonucuna bizi ulaştırmaktadır. İşte tanzim edilen bu mushafların yedi harfin bir kısmını ihtiva etmesi, müşâfehe/ağız yoluyla nakledilen kıraatların yazı yoluyla da nakline yardımcı olmuş, daha sonraları kaideleri tespit edilen kıraat ilminin çekirdeğini teşkil etmiştir.[419]

Önceki sayfalarda da ifade edildiği üzere yedi harften ne kastedildiği konusunda bir çok açıklama yapılmış ve bu açıklamaların yedi konu etrafında döndüğü söylenmiştir. Hemen hatırlatalım ki bu özelliklerin her biri, kıraatlar açısından da örnek olabilecek niteliktedir. İbn Kuteybe'nin ifadesine göre[420] bu farklılıklar şunlardır:

1-Yazıda kelimenin şeklini ortadan kaldırmayıp manasını bozmayacak tarzda kelimenin i'râb ya da yapısındaki farklılıklar: Kelimenin "هُنَّ أَطْهَرُ" veya

[419] Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 50.

[420] Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, **Kitâbu Müşkili'l-Kur'ân**, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Kâhire, 1954, s. 36. Krş. Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 120-23; Sâlih, **Mebâhis**, s. 109-112; Zarzûr, **Ulûm**, s. 114-115.

"هُنَّ أَطْهَرَ"[421]; "هَلْ يُجَازَي" yahut "هَلْ نُجَازِي"[422], "بِالْبُخْلِ" veya "بِالْبَخَلِ"[423] şeklinde okunması gibi.

2- Hat aynı kaldığı halde mana değişikliğine sebep olan i'râb veya yapı farklılıkları: "بَعِّدْ" (Sebe, 34/19) kelimesinin "بَاعَدَ" şeklinde de okunması gibi[424]

3- Hat aynı kalıp manada değişikliğe yol açacak tarzda harf değişiklikleri: "نُنْشِزُهَا" (Bakara, 2/259) kelimesinin "نُنْشِرُهَا" şeklinde de okunması gibi.[425]

4- İsimlerin müfred, tesniye, cem'i ile müzekkerlik ve müenneslik farklılıkları: "أَمَانَاتِ" (Mü'minûn, 23/8) kelimesinin "أَمَانَةِ" şeklinde de okunması gibi.[426]

5- Hat ve anlam değişikliğine sebep olan kelime farklılıkları: "طَلْحٍ مَنْضُودٍ" terkibinin "طَلْعٍ مَنْضُودٍ" (Vakıa, 56/29) şeklinde de okunması gibi.[427]

6- Takdim ve tehir sebebiyle yapılan değişiklikler: "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" (Tevbe, 9/111) fiillerinin "فَيُقْتَلُونَ وَ يَقْتُلُونَ" şeklinde de okunması gibi.[428]

7- Kelimenin fethalı, imâleli, ince/terkîk ya da kalın/tefhîm, hemz, teshîl, mudaraat harfinin kesre okunması, bazı harflerin kalb edilmesi, müzekker mimlerinin işbâ'ı ve bazı harekelerde işmâm uygulamasının yapılması gibi fonetik farklılıklar.[429]

Yukarıda zikredilen özellikler, Kur'ân'da bulunan lafızların faklı okuma şekilleridir. Gerçi bu tasnif, her ne kadar konu ile alakalı hadislerde yer alan "yedi" sayısına bir uyarlama görüntüsü verse de "yedi" ile kesreti göz önüne alırsak, bu şıkların her birinin bu kapsam içinde değerlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Bu şıkların bir kısmı, kıraat imamlarının okuma şekilleri olarak tatbik edilmiş iken bir kısmı ise sahâbe okumaları olarak kaynaklarda yer almış şâz kıraatlar veya sahâbe tefsîri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunun da sebebi, bu lafızları onların tefsîr kabilinden okuma ve Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimalleridir. Şâyet ikinci ihtimal doğru olursa, bu okuyuşların "yedi harf" çerçevesinde olduğunda şüphe yoktur.

---

421 Hud, 11/78. Bu okuyuş, Said b. Cübeyr, Muhammed b. Mervan, İsâ es-Sakafî, İbn Ebî İshak ve (iki rivâyetten birinde) Hasan'dan şâz olarak nakledilmiştir. Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 325; Ukberî, Ebû'l-Bekâ, Abdullah b. el-Hasan, **et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân**, tahk. Ali b. Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987/1407, I. 709.

422 Sebe, 34/17. Farklı okumalar için bkz. İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Huseyin b. Ahmed, **el-Hücce fî Kırââti's-Seb'a**, tahk. Abdulâl Sâlim Mukrem, Beyrut, 1414/1996, s. 295; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 350; Dimyâtî, **İthâf**², s. 359.

423 Nisâ, 4/37. Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s.127; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 123; Kerîm, Muhammed, **el-Kırââtu'l-Aşri'l-Mütevâtira min Tariki'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürre**, (Mushaf Hamişinde), Daru'l-Muhâcir, Medine, 1414/1994, s. 84.

424 Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 294; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, III. 1051; Kerîm, **Kırâât**, s. 430.

425 Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 100; Kerîm, **Kırâât**, s. 43.

426 Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 342.

427 Bu kelime cumhur kurrâ tarafından "طلح" şeklinde okunmuştur; ancak sahâbeden Hz. Ali'nin bu kelimeyi "طلع" şeklinde okuduğu da nakledilmiştir. Bkz. Ukberî, Ebû'l-Bekâ, **İ'râbu'l-Kırââti'ş-Şevâzz**, tahk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1996/1417, II. 552-553.

428 Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s.178; Kerîm, **Kırâât**, s. 204.

429 Sâlih, **Mebâhis**, s. 112-113.

Yedi imam'a nispet edilen yedi kıraatın yedi harften birisi mi, yoksa tamamı mı olduğu meselesine gelince şunları söyleyebiliriz: Bu konuda Yedi Kıraat'ın, bir harfi veya yedi harfin tamamını kapsadığını söyleyenler olmuşsa da Mekkî b. Ebî Tâlib gibi bazı bilginler, bunların, yedi harften bir cüz olduğunu söylemişlerdir.[430] Ebû Şame[431] ve İbn Cezerî'nin de[432] kanaati bu olup, isabetli olan da budur.[433] Buna ilave olarak kıraatlar için konulmuş üç kritere uygun olan diğer sahîh tüm kıraatların da (örneğin on kıraatın), yedi harften bir cüz olduğunu söyleyebiliriz.[434]

Bu konuda Abdurrahmân Çetin de şöyle der: "Hz. Osmân, Kur'ân-ı Kerîm'i, Kureyş lisanını esas alarak istinsah ettirmiştir. Ancak, hareke ve nokta konulmadan yazılan bu mushaflara, diğer vecihlerden bir bölümünü de almak mümkün olmuştur. (alınamayanlar ise, bazı sahâbeler tarafından okunup, okutulmuştur.) İşte kıraatların çeşitli oluşunun en önemli sebebi, budur. Bu duruma göre, Dânî'nin de dediği gibi, bir kimse, kıraat imamlarından birisinin kıraatıyla Kur'ân okuyunca, bu yedi harfin tamamını değil, bir kısmını okumuş olur."[435]

Zaten Hz. Osmân'ın yazdırıp çoğalttığı nüshaların, yedi harfin tümünü ihtiva ettiği iddiası, yazının imkan vermemesinden dolayı ve ihtilafı ortadan kaldırmak amacıyla yapılan bir çalışmada ihtilafı körükleyeceği için kabul edilemez. Dolayısıyla yedi harften ancak bir kısmını bu nüshaların ihtiva ettiğine dair kanaat yerindedir.[436]

Önceki sayfalarda geçtiği üzere Taberî, Hz. Osmân'ın yazdırdığı nüshaların tek harf üzere yazıldığını ve diğer altı harfin terk edildiğini[437] söylemiştir. Bu görüşe Mekkî b. Ebî Tâlib, katılmamıştır. Ona göre, hatt-ı Osmânîye uygun olan, farklı ve sahîh senetle gelen tek harf dışında kalan farklı vecihler de bulunabilir ve bunların da okunması caizdir.[438] Mekkî'ye göre, eğer Kur'ân'ın indiği yedi harften Hz Osmân'ın kendisiyle mushafları yazdırdığı bu tek harf (Kureyş lehçesi) dışında kalan diğer okuma vecihleri, şâyet ne yedi harften, ne de Hz. Osmân'ın murad etmediğinden bir şey ise, ortada sanki Kur'ân'ın değiştirilmesine dair bir girişim var, demektir. Ancak bu, doğru değildir. Doğrusu, bu farklı vecihler, ya yedi harften bir vecih ya da Osmân'ın istediği (vecihlerden)dir. Ona göre Osmân'ın üstün olan tek bir vecih üzere Kur'ân'ı çoğalttırdığı kabul edilse dahi, bu metnin dışında kalan ve Osmân'ın yazdırdığı hatt/yazı şekline uygunluğu nedeniyle diğer sahîh kıraatları da okumak caizdir. Çünkü bu farklılıklar, Hatt-ı Osmânî'den hariç değildir. Ayrıca bu mushaflar, diğer kıraatlarla okunmaya da imkan vermektedir. Bu durumda Hz. Osmân'ın

---

430 Mekkî, **İbâne**, s. 2.
431 **Ebû Şâme, Mürşid**, s. 141.
432 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 31.
433 Çetin, **"Yedi Harf"**, s. 85. Bunun gerekçelerini daha önce ifade ettiğimiz için burada uzatmak istemiyoruz.
434 Çetin, **"Yedi Harf"**, s. 85.
435 Çetin, **"Yedi Harf"**, s. 85.
436 Mekkî, **İbâne**, s. 29.
437 Taberî, **Câmi'**, I. 51.
438 Mekkî, **İbâne**, s. 33.

diğer kıraatları da hesaba katmış olması muhtemeldir. Tıpkı Allah Resulünün tek bir defa yaptığı hac farizasında hacc-ı ifrat, hacc-ı kıran ve hacc-ı temettü' çeşitlerinden hangisine niyet ettiğini bilemediğimiz için bu türlerden birine niyet etmemizin caiz olması gibi kıraatlarda da farklı okumalar, yazı şekline uygunluğu nedeniyle caizdir...[439]

Dolayısıyla kıraat imamları kanalı ile Hz. Peygambere kadar ulaşan isnatla ortaya konan her sahîh kıraat, değerli ve isabetlidir. Yoksa sadece tek harf, kıraatların çıkışı için yeterli görünmemektedir. Taberî ve onun gibi düşünenlerin görüşüne bakarak mevcut on kıraatın bir harften doğduğunu söylememiz imkansızdır. Çünkü kıraat farklılıklarının esas sebebi, yedi harftir. Ancak elimizdeki mushaflar ve meşhûr on kıraat (kıraat-ı aşare), bu yedi harf'in tamamını da ihtiva etmemektedir.[440]

Buna göre, sahîh kıraat şartlarını barındıran kıraatların hepsi, reddi câiz olmayan sahîh kıraatlardır. Bu şartları taşıyan kıraatların hepsi, makbûldür. Peygamber (sav) bunlardan birini okumuş, diğerlerine de müsaade etmiştir. Yedi harf, manayı bozmayan okuyuşlara Hz. Peygamber'in verdiği müsaadenin bir ifadesidir. Farklı kıraatlar, bu şartlara göre değerlendirilmelidir. Bu şartları taşıyanlardan sadece birini, Allah'ın Elçisi (sav) okumuştur. Diğerleri ise müsaade ettiği kıraatlardır. Farklı kıraatlardan, Resulullah (sav)'ın okuduğu kırâaat budur diye, birini seçmeye gerek yoktur, doğru da değildir. Çünkü bu, büyük ölçüde imkansızdır. Bu sebeple sahîhlik şartlarını taşımak şartıyla her makbûl kıraatı olumlu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir...[441]

Özetleyecek olursak yedi harf, geneldir. Kıraat ise yedi harfin kapsamından bir cüz olarak kabul edilebilir.

2. İsnat Edilen Sebep(ler)

Yedi harf konusunda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere kıraatların çıkışında temel sebep, yedi harf ruhsatıdır. Ancak bu temel ve asıl sebeple yetinmeyerek bir kısım araştırmacılar, -ki bu fikrin önde gelen temsilcisi, müsteşrik Goldziher'dir- iki sebep daha zikrederler. Bu sebepler, Arap yazısının

---

[439] Mekkî, Taberî'nin Hz. Osmân'ın kıraat ihtilafını önlemek için tek harf üzere mushafların yazıldığını ve tüm meşhûr kıraatların da bu tek harften kaynaklandığını söylerken aslında bir çelişki yaşadığını söyler. Eğer Hz. Osmân kendi döneminde var olan kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmak için Kur'ân'ı çoğaltma işine girişmişse daha sonradan bilinen (farklı) kıraatların olmaması, tek bir kıraatın kalması gerekirdi ya da mevcut mushafların, farklı kıraatlar için ikinci/yeni bir ihtilaf menşei olması gerekirdi. Kısacası Taberînin, hattı Osmânîye muvafık olan tüm sahîh kıraatları tek harf içinde görmesi ve Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflarda tek harfi esas alıp diğer altı harf ile ameli terk ettirdiğini söylemesi bir çelişkidir. Çünkü bu durumda tüm kıraatların tek harften neşet ettikleri söylenmiş olmaktadır. (Mekkî, **İbâne**, s. 33-34.) Doğrusu hatt-ı Osmânîye uygun olan bu farklı kıraatlar, "tek harf'ten daha geniş bir yelpazeye sahiptir. Daha açık bir ifade ile, hatt-ı Osmânî'ye muvafık ve sahih senede sahip olan bu farklı kıraatlar, Kur'ân'ın kendisi ile indiği yedi harf kapsamındadır. Senedi sahîh, Arap vechine uygun, ancak Hatt-ı Osmânî'ye muhalif olan kıraatlar da yedi harf kapsamındadır. Ancak bu kıraat, okunmaz. Âhâd bir haber olarak değerlendirilebilir. Kur'ân da âhad bir haberle sâbit olmayacağına göre, bu vecihler (Kur'ân olmaları anlamında) kabul edilemez...(Mekkî, **İbâne**, s. 43).

[440] Çetin, "**Yedi Harf**", s. 85.

[441] Akpınar, **Tevâtür**, s. 279.

ilk dönemde bulunduğu elverişsiz durum ve Hatt-ı Osmânî'nin taaddüdür. Şimdi ileri sürülen bu sebepleri sırasıyla ele alalım.

A. İlk Dönem Arap Yazısının Yetersizliği

Arap yazısında bulunan yetersizliğin kıraatların çıkışında önemli bir öğe olduğu yolundaki görüşü ele almadan önce burada öncelikle Arap yazısı ve onun gelişimi konusunda kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi Arap toplumu, göçebe yaşamaya alışmış, yazılı kültürden daha çok sözlü kültürün hakim olduğu bir toplum yapısına sahipti. Bu nedenle onlar yazı ile çok sonraları tanışmışlardır. İbn Haldun (ö.808/1405) câhiliye çağı Arap toplumunun okuma yazmada geri kalmalarını, onların göçebe olarak yaşamalarına, ilkel/ibtidâî bir yaşam tarzı içinde olmalarına ve sanattan uzak bir hayat yaşamalarına bağlamaktadır.[442] Aslında onların ümmîliğinin bir anlamı da okuma yazma bilmemeleri idi.[443] Bunun en başta gelen nedeni olarak onların geleneksel istikrarsızlıkları ve devamlı gezici ve kırsal bölgelere sürekli göç etme ihtiyacı içinde olmaları zikredilebilir. Ayrıca toplum olarak onların daha çok şifâhi/sözlü anlatımla bir iletişime girmiş olmaları, diyaloglarında şiir dışında uğraşıya girecek ellerinde bir malzemelerinin bulunmaması, önemli bir diğer etkendir. Ne var ki başlangıçta hakim vasfı ümmilik olan söz konusu toplum, medenî bir hayatın içine girip ticaretle iştigal etmeye başlayınca, yazıya da ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyaç tarihini kesin olarak ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, Arap yazısının tarih bakımından en muahhar yazılardan biri olduğu söylenebilir.[444]

Tarihi veriler gösteriyor ki Araplar, yazıyı kendiliklerinden türetmiş de değillerdir. Gerek İslâm klasiklerindeki çeşitli rivâyetler, gerekse modern ilmin ışığı altında yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçlar göstermektedir ki Arap yazısı, Hicâz'ın dışında ortaya çıkmış ve Hicâz'a daha sonra intikal etmiştir. Bilinen en şöhret bulmuş kanaate göre onlar yazıyı Enbârîler'den almışlardır.[445] Onların ilk olarak Nebâtî yazısını kullandıkları, Nemare yazmalarında bulunan Arap ve Nebâti yazma unsurlarından anlaşılmaktadır.[446] Belki bugün ilim aleminde kabul edilen genel kanaate göre, Nebâtî yazı Arap yazısının tek kaynağıdır.

Arap yazısının hicrî birinci asırdan itibaren biri meskûtât ve âbidelerde dik ve köşeli; diğeri papirus vesikaları üzerine yuvarlak ve işlek olmak üzere iki çeşidinin bulunduğu bilinmektedir. Aynı kökten geldikleri halde, kısa zamanda

---

[442] İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, **Mukaddime**, terc. Zakir Kadiri Ugan, MEBY., İstanbul, 1989, II. 412-413. Krş. Çetin, **Kur'ân**, s. 82; Demirci, **Tarîh**, s. 116.

[443] Nitekim ümmî ifadesini onlar için kullanmıştır: *"Odur ki ümmîler içinde, kendilerinden olan ve onlara Allah'ın âyetlerini okuyan, onları yücelten, onlara Kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi. Oysa onlar, önceden, açık bir sapıklık içinde idiler."* (Cum'a, 62/2) Peygamber(sav) ise benzer ifadeyi Ramazanın başlangıç ve bitişini tespit amacına dair yaptığı bir izahta: *"Biz ümmî bir topluluğuz, okuma-yazmayı ve hesabı bilmeyiz. Hilâli görür, oruç tutarız, hilali görür iftar ederiz..."* şeklindeki sözünde kullanmıştır. (Buhârî, Savm, 13; Müslim, Siyâm, 15, Ebû Dâvud, Savm, 4; Nesâî, Siyâm, 17, Ahmed, **Müsned**, II. 43.

[444] Çetin, **Kur'ân**, s. 82; Demirci, **Tarîh**, s.116.

[445] Zeydân, Corci, **Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi**, çev. Zeki Magâzim, İkdam Matbaası, İstanbul, 1328, III. 103.

[446] Kaddûrî, **Resm**, s. 63.

iki ayrı yazının teşekkül etmiş olması, kullanılan malzemelerin etkisiyle açıklanmaktadır. Yine genel kanaate göre, bilahare bu iki yazıdan birincisi "kûfî" adını alan yazının esası olmuş, ikincisi ise " sülüs" ve "nesih" yazısının teşekkülüne zemin hazırlamıştır.[447]

Diğer yandan Süryânîlerin üç tür yazı kullandığı söylenir. Necâlen veya necilî denilen yazı türleri de bunlardandır ki kutsal metinleri bu yazı ile yazmaktaydılar. Arapların da *kelâmu'l-mesâfih* dedikleri yazı türü ile eş değer olan bu yazı türü,[448] Kufî yazının ilk formunu oluşturmaktadır. Bu nedenle *Hatt-ı Kufî* denilen yazı, İslâm öncesi Hire'ye nispet edilmektedir.[449] Zaten İslâm öncesinde bu yazıya *hatt-ı Hire* dendiği de rivâyet edilmektedir.[450] Nitekim daha sonra Kûfî yazı, Kur'ân kitâbeti ve dinî metinlerde; Nebâtî yazı ise, âdet olan yazışma ve mektuplaşmalarda kullanılırdı.[451]

Çağdaş araştırmacılardan Nâmî, yapılan kabir kitâbeleri üzerindeki kazı çalışmalarından çıkan sonuca göre, Arap yazımında ilk aşamada Nebâtî yazısının kullanıldığına dair deliller sunmaktadır. Nebâtîlerin yaptığı gibi Arapların da ilk döneme ait bu kitabelerde bazı kelimelerdeki elifi hazfettikleri nakledilmektedir. Mesela "ثلاثين" kelimesinin elifsiz "ثلثين" şeklinde; "الرحمان" kelimesinin de "الرحمن" şeklinde elifsiz uzatmadan yazılmış olması, buna örnektir.[452] Aynı durum Nebâtî yazıyla yazılmış olan ve aralarında büyük benzerlik bulunan Harran kitâbelerinde de görülmektedir. Buna göre bazı kelimelerde Nebâtî yazısının bir görüntüsü olarak kimi kelimelerde kısaltmalara gidildiği ve harflere eklemelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Benzer şekilde "ظلمو" kelimesine vav harfini eklemeleri; "ثلثين" (otuz) sayısını elifsiz olarak yazmaları; aslı "vâil/وائل" şeklinde olan bir kelimeyi (ki felaket ve afet anlamındadır) "وائلو" şeklinde yazmaları; "شمس" (güneş) kelimesini "شمسو" şeklinde yazmaları ve nihâyet "تميم" (bir kabîle ismi) kelimesini "تميمو" şeklinde yazmaları, buna dair örneklerdendir.[453]

Diğer yandan Nebâtî yazısında bulunan harflerde noktalamanın kullanılmaması; tâ-i te'nîs harfinin (ة) bir çok kelimenin sonunda –"رحمت " ve "سنت" kelimelerinde olduğu üzere- açık tâ ile yazıldığı gibi, kapalı tâ ile de yazılması, aynen Arap hattında da kendisini göstermiş[454] ve bu durum Kur'ân metnine de yansımıştır.[455] Hemen hatırlatalım ki Arapların yazdıkları dini metinleri -ki Kur'ân da buna dahildir- yazarken Kûfî yazı stilini; Nebâtî yazısını ise âdet olan yazışma ve mektuplaşmalarda kullandıkları nakledilmektedir.[456]

---

447 Zeydân, **Medeniyyet**, III. 99-100.
448 İbn Nedîm, **Fihrist**, s. 18.
449 Zeydân, **Medeniyyet**, III. 107.
450 Zeydân, **Medeniyyet**, III. 110-11.
451 Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 20.
452 Ebu'l-Fetûh, Muhammed Hüseyin, **İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1992, s. 12 (Nâmî, Halil Yahyâ, **"Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Târîhu Tatavvurihî ilâ mâ Kable'l-İslâm"**, *MKÂ*, Kâhire Üniversitesi, Kâhire, c. 3, 1935, s. 70-112'den naklen).
453 Ebu'l-Fetûh, **İbn Haldûn**, s. 12.
454 Altundağ, Mustafa, **Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği**, İstanbul, 2001, s. 34.
455 Ebu'l-Fetûh, **İbn Haldûn**, s. 14-15.
456 Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 20.

Aynı şekilde uzatan elif (elif-i memdûde), bir çok lafızda hazfedilmiştir. Meselâ "عباد" (ibâd) kelimesi "عبد" şeklinde, "مالك" (mâlik) kelimesi de "ملك" şeklinde yazılmıştır. Bunun temel sebebi olarak, konuşurken fetha-i memdûde'nin akabinde bulunduğunda, uzatan elifin bulunmaması gösterilmiştir. Bu durum, mushaf yazımında da kendisini göstermiştir. Meselâ, "وارسلنك" kelimesindeki çoğul mütekellim zamiri çıkartılmıştır. Halbuki asıl şekil "وارسلناك" halindeydi. Yine "حرثت" kelimesi, elifsiz ve tâ-ı meftûhaları olmaksızın yazılmıştır. Bu örnekler gösteriyor ki Arap hattında, Nebâtî yazısı açık şekilde etkisini göstermiş; âdeta onun aynısı olmuştur.[457] Dolayısıyla Hz. Osmân'ın emriyle çoğaltılan mushafların yazım özellikleri incelenirken Arap yazısının bu tarihî sürecinin göz ardı edilmemesi, önem arz etmektedir.[458]

Yukarıda sunulan bilgilerden anlaşıldığı üzere Arap yazı geleneği, Nebâtî, Enbârî ve Süryânî gibi bir kısım toplumların yazım geleneğinden etkilenerek meydana gelmiştir ve onların yazım usûllerinden ciddi anlamda faydalanılmıştır.

Bu kısa bilgilendirmeden sonra Kur'ân'ın indiği dönemde Arap yazım tarzının noktalama ve harekelemeden yoksun olması ve yazının bir çok eksikliği bünyesinde barındırmasının farklı şekillerde okunmasına sebep olduğu yolundaki iddianın cevaplandırılmasına geçebiliriz.

Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osmân döneminde yazılan mushaf/ların noktasız ve harekesiz olarak kaleme alındığı doğrudur. Bu konuda tüm bilginler arasında ittifak vardır.[459]Bilinen bu gerçeği bazı çağdaş araştırmacılar, farklı kıraatların ortaya çıkmasında bir etken olarak algılamışlardır. Bu görüş, oryantalist I. Goldziher başta olmak üzere bir kısım müsteşriklerle gerek ülkemizde gerekse Arap alemindeki çağdaş bazı yazarlar tarafından savunulmuştur. Buna göre kıraatlar arasında bulunan ihtilafın büyük ekseriyeti, resm-i mushaf-ı Osmânî'nin hareke ve noktalamadan yoksun olmasına ve o dönemde noktalama ve harekelerin bulunmamasına dayanmaktadır.[460]

Bu konuda Goldziher, kıraatlar ile mushaf yazımı münasebeti konusunda Almanca olarak kaleme aldığı ve Arapça'ya da çevrilmiş olan eserinde[461] kıraatlar arası ihtilafın büyük kısmının, Arap yazısının iskeletinin noktalama ve harekelemeden yoksun olmasından ve farklı seslerde kelimeler elde etmeye müsait bir yapısının bulunmasından neşet ettiğini söyler.[462]

---

457 Ebu'l-Fetûh, **İbn Haldûn**, s. 14-15; Krş. Çetin, Nihat M., **"Arap-Yazı"**, *DİA*, İstanbul, 1991, III. 277. Yazar burada benzerlikleri bir tablo halinde vermektedir.

458 Altundağ, **Kur'ân**, s. 35.

459 Akpınar, **Tevâtür**, s. 103.

460 İddialar ve cevapları için bkz. Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 384 vd.

461 Eserin özgün adı, **"De Richtungen der İslâmichen Koranauslegung"**dir. Arapça'ya Abdulhalim Neccâr tarafından çevrilen bu eser, 1954'de Kâhire'de yayınlanmıştır. Arapça'ya yapılan çeviride Abdülhalim'in Goldziher'in orijinal nüshada yaptığı atıfları kontrol etmeyişi, kaynakları güncelleştirmemesi ve ayrıca büyük oranda terceme hatalarını içermesi, çevirinin kusurları olarak gösterilmektedir Eserin bu Arapça nüshası, Mustafa İslâmoğlu tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir. (Denge Yayınları, İstanbul, 1997) Ancak bu çeviri de de bir çok eksiklik ve hatalı terceme örnekleri bulunmaktadır. Kitabın eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Özsoy, Ömer, **"İslam Tefsir Ekolleri, Ignaz Goldziher, Çev. Mustafa İslamoğlu. Denge Yayınları, İstanbul, 1997, 391+16"**, *İslâmiyât*, Ocak- Mart, 1998 sayısı, 111-122)

462 Goldziher, **Mezâhib**, s. 8-9.

Ona göre kıraatların ortaya çıkmasına iki faktörün etkisi bulunmaktadır. İlki, mushafların noktalamadan yoksun olması; diğeri ise mushaflarda hareke ve nahiv şekillerinin bulunmamasıdır.

Aynı şekilde Arthur Jeffery de "Hz. Osman'ın istinsah ettirtip beldelere gönderdiği mushaflar, nokta ve harekeden mahrum olduklarından, okuyucu, tercih ettiği manaya göre kelimeyi farklı okuyabiliyordu. Bu durumda her bir okuyucunun kelimenin nokta ve harekesini tercih etme serbestiyeti vardı."ifadeleriyle benzer kanaati dillendirmiştir.[463]

Benzer kanaat çağdaş Mısırlı yazar İbn Hatîb ve Cevad Ali[464] tarafından da ifade edildiği gibi.[465] ülkemizde Süleyman Ateş ve Arif Güneş[466] gibi araştırmacı ve yazarlarda çalışmalarında bu görüşü savunmuşlardır. Örneğin, Süleyman Ateş "Okuyuş farklılıklarının ortaya çıkışı, Kur'an'ın birkaç lehçe ile veya değişik formlarda inmiş olmasından değil, çeşitli lehçelere sahip yarımada halkının ve Arapça'yı sonradan öğrenen yabancıların, öğrendikleri Kur'an'ı, kendi lehçelerinde okumalarından ve özellikle de o zamanki gelişmemiş Arap yazısından kaynaklanmıştır." der.[467] Muhammed Hamidullah da kıraat ihtilaflarının sebeplerinden biri olarak okuyuşu değiştiren noktalama işaretlerinin bu nüshalarda kullanılmaması olduğuna şu ifadelerle katılır gibidir: *"Bazen bir kelime olumlu fiil veya olumsuz fiil, müzekkker veya müennes okumaya müsaittir ve cümlenin bütünü bazen birçok imkanı kabul eder. Mesela (يَسْئَل) " (Allah) soracak, "يُسْئَل" (sorulur) olarak okunabilir, mana sorulacak(mechul şahsa) olur. Aynı kelime "تُسْئَل" okunursa (o kişiye) sorulacak. Buna benzer az sayıda durum vardır. Fakat hiçbirinde âyetin manası değişmez.'*[468]

Benzer noktaya İsmail Cerrahoğlu da temas ederek ilk mushafların noktasız ve harekesizliğinden muhtemel farklı okuyuşların ortaya çıkışına şu şekilde vurgu yapar: *"Bidâyette nokta ve harekeden mahrum olan Arap yazısının resm edilmiş heykelinde bu gibi ihtilafların[kıraat ihtilaflarını kastediyor] meydana geleceği tabiîdir. Hele noktalamalar, bu işte çok mühim rol oynamıştır."*[469]

Gerçek şu ki Hz. Osmân mushaflarının yazım tarzları meselesi, esasında o günlerde çok da güzel ve gelişmiş olmayan Arap yazı sistemi ile doğrudan ilgilidir. Kur'ân'daki farklı yazım tarzı, Kur'ân'ın Arap diliyle yazılmış ilk eser olmasından[470] kaynaklanmaktadır. Gerek Hz. Peygamber, gerek Hz. Ebu Bekir, gerekse Hz. Osmân devirlerinde Kur'ân vahylerini yazanların ana hedefi; Kur'ân vahiylerini, okuyup ezberledikleri şekliyle, hiçbir değişikliğe

---

463 Jeffery, **Materilals**, s. 78.
464 Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 385(Cevad, Ali, *"Lehecâtu'l-Kur'âni'l-Kerîm"*, Mecelletu'l-mecma'i'l-ilmiyyi'l-ırâkî, II/3, s. 89'dan naklen)
465 Mesela bkz. İbn Hatîb, **Furkân**, s. 122, 123.
466 Güneş, **Kur'an**, s. 19, 193."...Sonuç olarak, mushaf yazısı, gerek sahih gerekse şâz kıraatların teşekkülünde önemli bir amil olmuştur."(a.g.e.s. 193.)
467 Ateş, Süleyman, "Kıraatlarda Tevâtür Meselesi", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV**, nşr. İslamî İlimler Vakfı(İSAV), İstanbul, 2002, s. 324.
468 Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 93.
469 Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 102.
470 Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 56, 76.

uğratmadan yazıya dökmektir. Bunu yaparken benimsedikleri esas: *"kullandıkları yazı sistemiyle telaffuz ettikleri sesin birbirine uymasını sağlamaya çalışmaktan ibarettir."* [471]

Yazı zamanla bir gelişme gösteren bir iletişim aracıdır. İfade etmek gerekir ki Kur'ân'ın inişi, Arap yazım geleneğinin canlanması ve gelişmesinde en büyük etkiye sahip olmuştur. Önceki sayfalarda ifade edildiği gibi yazı şekli, stili ve kullanılan harflerin tamamında Himyerî, Nebâtî ve Süryânî dil özelliklerinden ve yazım ölçütlerinden önemli oranda faydalanmışlardır. Dolayısıyla daha sonraki dönem Arap yazısına göre hayli ibtidaî bir durumda olup bünyesinde bir takım eksiklikleri barındırdığı doğrudur. Ancak burada yanlış olan husus, o dönemde kusur ve eksiklik olarak bilinmeyen bazı yazım özelliklerinin daha sonradan hata ve eksiklik olarak nitelenmiş olmasıdır. Mesela bu yazıda uzatan elif ve uzatan yâ gibi med işaretleri genelde kullanılmıyordu. Nokta ve hareke de yaygın değildi. Herhangi bir kelime, noktasız ve harekesizliği nedeniyle çok farklı şekillerde okunmaya müsaitti. Mesela "قبل" kelimesinin noktasız ve harekesizliğini göz önüne aldığımızda cümle içindeki yerine göre, "قَتَّلَ ، قُتِلَ ، قَتَلَ ، قَبِلَ ، قِيلَ ، قَبَّلَ، قُبِّلَ ، فَشَلَ ، قَابَلَ، قَاتَلَ" gibi bir çok şekilde okunabilirdi.[472] Sonra Arap dilinde sesli harfler, dâima mevcut olduğu halde, buna mukabil kısa ve orta sesli harfler yoktu. Diğer taraftan bir çok harf, sadece birbirine benzemekle kalmıyor, aynı zamanda yazılış bakımından da ayniyet arz ediyordu ve birbirlerinden ancak ayırıcı noktalarla tefrik edilebiliyordu. Mesela, "ب" harfine bir nokta daha eklemekle bu harfin "ي" (ye) harfine; üstüne bir veya iki nokta koymakla "ن" veya "ت" harfine dönmesi mümkündü. Her ne kadar bazen kelimenin doğru telaffuzunu bulabilmekte sağduyu yeterli idiyse de, çoğu defa telaffuz için onu şifâhî olarak duymak gerekiyordu.[473]

Müsteşrik F. Buhl, Arap yazısının Kur'ân'ın indiği dönemdeki kifâyetsizliğinden bahsederken şöyle demektedir: "Bu yazıda okunuş, okuyucuya bırakılmıştır. Böylece fiilin ma'lûm veya meçhûl şeklinde okunuşunun tercihi kişinin kendi yeteneğine bağlı olduğu gibi, bu yazıda kısa sesliler ve kısmen uzun sesliler için de bir harf bulunmamaktaydı. Ayrıca şeddeli harfler için de bir işâret yok idi. Türlü sessiz harfler de bir tek işaret (yani nokta) ile gösteriliyordu. (د) ve (ذ); (ح) ve (خ) vb. Bir de dönemin gelişmemiş Arap yazısında tamamıyla ayrı olan harfler, nihâyet bir tek şekil almış idi. Öyle ki (ر) ve (ز), (ب), (ت) ve (ث) harflerinin kelimelerin başında ve ortasında, (ن) ve (ي) harflerinin kelimenin başında yazım şekli aynı idi. Çoğu halde bu karışma ihtimalleri -doğruyu söylemek lazım gelir ise- manaya çok tesir etmemektedir..."[474]

Zaten bu dönemde Arap alfabesinin harfleri, İbranice'de ve diğer bazı Sâmi yazılarında halen olduğu gibi Miladî yedinci yüzyılın başlarına kadar birbirinden ayrı yazılıyordu. Zamanla bir çok Arap harfini birbirine bağlamak için kurallar

---

471 Şahin, **Tarîh**, s. 209.
472 Ateş, Süleyman, **Çağdaş Kur'ân Tefsîri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, I. 17.
473 Draz, **Kur'ân**, s. 38.
474 Buhl, F., **"Kur'ân"** *MEİA*, İstanbul, 1955, VI. 1007. (özetle alınmıştır.)

konuldu. Tek bir şekille canlandırılan harfleri ayırt etmek için noktalama işaretleri kullanılmaya başlandı.[475] İşte bu tür niteliklerin var olduğu bir yazı ile kaleme alınan Kur'ân nüshaları, kuşkusuz dönemin yazı ile alakalı tüm niteliklerini ve zafiyetini tabi ki bünyesinde barındırıyordu. Ancak nüshalar, bu şekilde kaleme alınırken Kur'ân'ı diğer metinlerden ayıran önemli bir özellik asla unutulmamalıdır. O da *metnin sözlü naklidir.* Gerçek şu ki Kur'ân, Hz. Peygamber'den beri devam eden ta'lim ile sürekli tilâvet edilerek metnin ne şekilde okunacağı tespit edilmiştir. Evet bir kelimenin noktasız ve harekesizliği kelimenin birden farklı şekilde okunmasına imkan belki tanıyabiliyordu. Bunun doğru şekilde okunması, onun tilâvetini yapan kârîler ile sağlanıyordu. Hatırlanacağı üzere bu nedenle olacak Hz. Osmân, çevre eyaletlere yazılan Kur'ân nüshalarını gönderdiğinde her bir nüsha ile bir kârîyi de beraberinde göndermişti. Bunun sebebi, bellidir: *O da metnin sahîh bir şekilde tilâvet edilmesi...*

Peki bu dönemde mushaflar için neden noktalama ve harekelemeye gidilmemiştir? Ya da soruyu şu şekilde soralım. Mushafların noktasız ve harekesizliği farklı kıraatların ortaya çıkmasında gerçekten bir unsur mudur?

Öncelikle ifade edelim ki farklı kıraatlar, bu Kur'ân nüshaları yazılmadan önce de var idi. Yani mevcut (sahîh) okuyuşlar, Hz. Osmân dönemi istinsah hareketinden çok önce bilinen sahâbe arasında kabul gören okuyuşlardı. Yoksa bu nüshalara göre dönemin kârîlerince üretilmiş değildir. Nitekim biz, tüm sahîh kıraat vecihlerinin isnadında mutlaka bir sahâbîyi görürüz. Bu isnad dışında bir çok farklı okuyuşun sahâbe döneminde de var olduğunu ve üzerinde bazı tercih girişimlerinin yapıldığını bilmekteyiz.

İkinci olarak Hz. Osmân'ın istinsah girişiminin amacı, kıraatları teke indirmek değildi. Evet o, katiplerin Kur'an mushaflarının yazılımında ihtilaf edilmesi durumunda Kureyş lehçesinin esas alınmasını istemişti. Bu da Kureyş lehçesinin edâya/uygulamaya dayalı ihtilafı gidermede baz alınması anlamında bir değer ifade ediyordu. Yoksa amaç asla farklı okuyuşları kaldırmak değildi. Belki harekesiz ve noktasız metinden, nakli temeli olmaksızın –ya yanlışlıkla ya da kasıtlı olarak- kıraat üretmenin/uydurmanın önünün kesilmesi de amaçlanmıştır. Nitekim önceki sayfalarda ifade edildiği üzere Hz. Osmân kendi dönemindeki farklı okuyuşlara karşı olmadığını, sorumluluğu kendilerine ait olmak üzere dileyenin istediği şekilde Kur'ân'ı okuyabileceğini de yaptığı bir konuşmasında dile getirmiştir.[476] Ancak kıraat farklılıkları, eda farklılıklarından ibaret olarak da anlaşılmamalıdır. Mevcut mushafların yazılımında kelimenin iskeleti değişmemesine rağmen kipinin farklılaşması ya da kelimenin iskeletinin değişmesini gerektiren bazı farklı okumalar da bulunmaktadır. İşte bu tür farklılıklar (örneğin, evsâ/ve evsâ; sâriû/ve sâriû), *-Mushafın Te'addudu* başlığında genişçe ele alacağımız gibi- muhtelif mushaflarda gösterilerek ihtilaf asgariye indirilmiştir.

---

[475] Fârûkî, İsmail Râci ve Luis Lâmia, **İslâm Kültür Atlası**, Inkılap Yayınları, İstanbul,1999/1420, s. 389.

[476] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 36; Draz, **Kur'ân**, s. 41.

Hz. Osmân döneminde yapılan çoğaltma işleminde hedeflenen diğer bir amaç ise insanların kıraatlar konusunda yaşadığı dağınıklığı ve kargaşayı gidermek Kur'ân'ın tefsiri çerçevesinde olan bazı sahâbe okuyuşlarının ve özel tasarrufların sahîh kıraatlardan ayıklanmasını sağlamak ve sahîh okuyuşların yeknesaklığını temin etmek idi.

Üçüncü olarak Kureyş lehçesi, istinsah işleminde ihtilafı azaltmada temel kriter olarak göz önüne alınmışsa da yazılan bu nüshalarda noktalama ve harekelemeye de gidilmediğinden bilinen sahîh kıraatlara bu nüshalar fırsat veriyordu. Kanaatimize göre istinsah heyeti farklı okuyuşlara yer vermek için noktalama ve harekelemeye ya da onun yerini tutacak bir yazım şekline bu nüshalarda gitmemişlerdi. Böylece farklı kıraatlardan bir kısmı, bu nüshaların iskeletine uygun düşmüş oluyordu.[477] Abdurrahmân Çetin'in ifadesiyle -muhtemelen- Hz. Osmân, muhtelif okuyuşlara yer vermesi için yazılan bu mushaflarda nokta ve hareke konmasını istememişti. Böylece mevcut mushaflar, yedi harften kaynaklanan diğer vecihlere de imkan tanımıştı.[478]

Dördüncü olarak Hz. Osmân'ın Kur'ân'ı istinsah ettirdiği o dönemde sonraki dönemlere göre çok fazla gelişmiş olmasa da sahâbenin kısmen noktalama ve harekeden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda harflerin noktalanmasını İbrani, Süryânî, hatta Enbârîlere kadar çıkaran rivâyetler ve bazı cahiliye devri şairlerinin yazıyla ilgili ifadelerinin yanında, Hz. Peygamber zamanında bazı harflere nokta konulduğuna dair muhtelif bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, katibi Muâviye'ye "rakş" tavsiye etmiş ve Muâviye'nin bunun mahiyetini sorması üzerine de her harfe onu temsil eden noktalar koymasını belirtmiştir.[479] Gerçekten mevcut bazı vesikalar, Hicri I. Asrın ilk yarısında, Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer'den çok önce noktalı harflerin bulunduğunu teyit etmektedir. Mesela Hicrî 22 (643) tarihli bir papirusta "خ, ذ, ز, ش, ن" harflerinin ve 58 (678) tarihli bir kitabede "ب, ت, ث, ي" harflerinin başta ve ortada noktaları konulmuştur.[480] Benzer şekilde halife Ömer zamanında kaleme alınmış 22. Hicri (M.622) yılı kaydını taşıyan Mısır'da keşf olunup şimdi Viyana'da muhafaza altında tutulan ve papirus üzerine yazılı resmi bir mektupta[481] hı (خ), zâl (ذ), ze (ز), şın (ش) ve nûn (ن) harfleri birbirinden özel noktalarla tefrik edilmiştir.[482] Kaldı ki birbirine benzer olan bu harfleri onların tanıması için her bir harfe ait bir şeklini bilmeleri kadar tabii bir şey olamazdı. Muhtemelen onlar, buna önem vermiyorlardı.

Bu konuda Nihat M. Çetin şöyle der: "Noktalarla harekeleme manasına nakt ve benzer harflere birbirini ayırmak için nokta koymak demek olan i'câm, Ebu'l-Esved'den önce de Araplarca meçhûl değildi. Çünkü sahâbe arasında bilenlerin bulunduğu İbranî ve Süryânî yazılarında, harflerin altına ve üstüne konan noktalarla yazıyı harekeleme usûlü mevcuttu. Hatta mesâhif naktını ve

---

[477] Sülün, "**Kitâb**", s.109.
[478] Çetin, "**Oryantalist Yaklaşımlar**", s. 83.
[479] Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 52.
[480] Çetin, "**Arap-Yazı**", *DİA*, III. 279.
[481] Bkz. Adolf Grohman, **From the World of Arabic Papyri**, Kahire, s. 82, 113, 114.
[482] Bkz. Hamidullah, **Kur'ân Tarihi**, s. 51 vd.; Diğer veriler için bkz. Hamidullah, **Altı Mektub**, s. 22, 40; Çetin, "**Oryantalist Yaklaşımlar**", s. 82.

âyetlerin beşer beşer, onar onar işaretlenmesini sahâbe ile tabiînin ilk neslinden olanların başlattıklarına delalet eden rivâyetler vardır. Fakat onlar, Kur'ân-ı Kerim'in bütün lafızlarını içine alan bir sistem tesis ve tatbik etmemişlerdi. Yaptıkları şey, "kolaylaştırıcı teşebbüsler" mahiyetindeydi..."[483] Aynı konuda Müsteşrik B. Moritz (öl.1939) da "...Noktalama usûlünün İslâm'dan evvel de mevcut olması, muhtemeldir" der.[484]

Arapların harflere ait nokta ve harekeden haberleri olmakla beraber genelde yazılı metinde buna gerek duymadıkları da söylenir. Bunun temel nedeni, onların dil yetilerinin çok güçlü olmasıdır. Gerçekten onlar, bir metni okurken cümle içinde geçen kelimenin siyak ve sibakına bakarak kelimenin (ج) ile mi (ح) ile mi yoksa (خ) ile mi okunacağını ayırt edebiliyorlardı.[485] Aslında onların nokta ve harekeye ihtiyaçları da yoktu. Bu yüzden Araplar, nokta ve harekeyi kullanmayan toplum olarak da tavsif edilir.[486] Ancak Arap yazısında kısa seslilere delâlet eden harf veya şekillerin bulunmamasının ve şekilleri birbirine benzeyen harflerin ayırt edilmesini sağlayan noktaların çok yaygın olarak kullanılmamasının sakıncaları, halifeler sonrası dönemde özellikle İslâmla yeni tanışan kimseler arasında hissedilir olmuştur. Konuşmada her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma demek olan *lahn*in bu kimseler arasında zamanla artması, Kur'ân-ı Kerîm'in kıraatında da hatalı okuyuşların artmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur. Ebu'l-Esved'in girişimleri de böyle bir dönemde Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673)'in talebiyle gündeme gelmiştir. Buna göre Ebu'l-Esved, fethaya delâlet etmek üzere harfin üzerine bir nokta, kesre için harfin altına bir nokta, zamme işareti için harfin önüne bir nokta, bunların tenvinli şekilleri için de ikişer nokta koydurtarak okuyuşlarda lahni engellemede ilk adımı atmış oldu.[487]

Diğer yandan ilk dönem Müslümanları, yazılan metni bir takım eklemelerden korumaya ayrı bir özen gösteriyorlardı. Hatta Kur'ân dışı şeylerden korumak amacıyla âyetlerin nerede başlayıp nerede bittiğini gösteren işaret ve sûre isimlerini dahi bu nüshalarda bulundurmuyorlardı.[488] Yani onlar, bu nüshalarda âyetlerin okunuşunu kolaylaştıracak şeylerden uzak duruyorlardı. Fakat daha sonraları Kur'ân'ın kıraat ve taliminde ortaya çıkan yanlışlıklar, mushafların hareke ve noktalanmasını zorunlu kılmıştı. Demek ki bir dönem doğru bulunmayan husus, bir sonraki dönemde ihtiyaç haline gelmiştir. Diğer bir ifade ile Allah'ın vahyini koruma adına bir dönemde yapılması hoş görülmeyen bir olay, bir sonraki nesil tarafından aynı kaygı nedeniyle gerekli görülür hale gelebilmiştir.[489]

Noktalama ve harekelemenin başlama gerekçesini Hamza el-İsfehânî şöyle anlatır: "Noktalamanın sebebi şu idi: Halk, Osmân'ın yazdırıp şehirlere dağıttığı

---

483 Çetin, "Arap-Yazı", *DİA.*, III. 279.
484 Moritz, B., "Arabistan-yazı", *MEİA.*, İstanbul, 1993, I.500.
485 Zâyid, Muhammed, **Târihu Kitâbeti'l-Mushafi'ş-Şerîf**, Müessesetu Ukkâz, Cidde, 1992, s. 79 (Muhammed Tahir, **Tarîhu'l-Hatti'l-Arabî**, s. 38.'den naklen).
486 Zâyid, **Kitâbet**, s. 79.
487 Çetin, "Arap-Yazı", III. 279.
488 Sâlih, **Mebâhis**, s. 34, 35.
489 Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 65.

beş mushafı, Osmân zamanından Abdulmelik zamanına kadar kırk küsur y... okudu. Bu arada halkın dilinde tashîf (yanlış okuma) çoğaldı. (ب), (ت) ve (ث) harflerinin bitişik ve ayrı, ya ve nûn harflerinin bitişik yazılmasında hatalı okumaya yol açan büyük benzerlikler vardı. Irak'ta tashif yayılınca Haccâc derhal yazıcılarına, benzer harekeleri birbirinden ayırt edecek işaretler koymalarını emretti. Bir kısmını harflerin üstüne, bir kısmını altına olmak üzere teker ve çifter noktalar koydular. Bu işle görevlendirilen kişi, Ebu'l-Esved ed-Düelî idi. Onun ilk defa hareke yerine geçmek üzere nokta koymasına karşılık, bugünkü şekilleri bulanın Halil b. Ahmed (ö.175/791) olduğu da söylenmektedir. Buna göre Halil, zammeyi harfin üstünde küçük bir vav, kesreyi harfin altında bir yâ, fethayı harfin üstünde yana yatmış bir elif şeklinde göstermiştir..."[490] Böylece noktaların konulmasından sonra uzun zaman geçti. Halk noktasız ne defter, ne de kitap yazmaz oldu. Fakat nokta kullanılmakla beraber yine tashif oluyordu. Bunun üzerine i'câmı (harflerin noktalanmasını) geliştirdiler. Artık yazdıklarını, noktalama ve harekeleme ile yazmaya başladılar. Noktalama bakımından tam hakkı verilmeyen kelimelerde yine tashif oluyordu.[491]

Bir diğer rivâyete göre, mushafta şekilleri aynı olan harflerin birbirinden ayırt edilmesi için kullanılan noktalar, harekelerden daha sonra konulmuştur. İlk olarak Emevî döneminde Irak valisi Haccâc b. Yusuf (ö.95/713) bu meseleye çare aramış ve Ebu'l-Esved ed-Düelî'yi bu işle görevlendirmiştir. O da şekilleri aynı olan harflerin çeşitli yerlerine noktalar koymak suretiyle, diğerlerinden ayırt edilebilmelerini sağlamıştır. Bunun yanında Yahya b. Ya'mer'in (ö.129/746) yanlız başına veya Nasr b. Âsım ile birlikte mushafa ilk defa nokta koyanlar olduğu da gelen rivâyetler arasındadır.[492]

Kısacası noktalama ve harekeleme işlemi, avam arasında kıraatlardaki yanlış okumaları bertaraf etmeye yönelik bir uygulama olmuştur. Yoksa, Arap yazısının o dönemde gelişmemiş bir durumda olmasını, Kur'ân kıraatının çıkış kaynağı olarak göstermek asla doğru değildir.[493] Evet yazıda bir takım eksiklikler vardır. Ama sahabe, bunun bilincindedir. Ve sözlü gelenek; bir anlamda zihinlerdeki metin, bu yanlışlıkları zamanla ortadan kaldırmış; zihindeki metin ile yazıdaki metin zaman içerisinde aynileştirilmiş; ve Kur'ân kıraatı, otantik şekliyle nakledilerek sonraki nesillere, onlardan da bize kadar ulaşmıştır.

Yazım hatalarının ve eksikliklerinin kıraatların kaynağı olduğu görüşünün önde gelen savunucularından olan müsteşrik Golhziher'in, iddiasını ispat etmek için ileri sürdüğü argümanlara baktığımızda bunların gerçekten çok zayıf deliller olduğu anlaşılmaktadır. Mesela farklı okuyuşlarla ilgili ileri sürdüğü örneklere

490 Aktan, Ali, "**Arap Yazısının Doğuşu , Gelişimi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi**", *İA*, c.: 2; sy.: 6, Ankara, 1988, s. 64; Mortz, "**Arabistan-Yazı**", s. 501; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 91.

491 Ateş, **Tefsîr**, I. 20-21.

492 Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 89. Krş. Aktan, "**Arap Yazısı**", s. 64.

493 Bu görüşe katılanlara örnek olarak, İbrahim el-Enbâri, Cevad Ali ve Tâhâ Hüseyin örnek verilebilir. Bkz. Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 97-98. Krş. Goldziher, **Mezâhib**, s. 8-9; Öztürk Hayrettin, **Ebedî Mucize Kur'ân'ın Yazılması ve Toplanması**, Sidre Yayınları, İstanbul, 1999, s. 260 vd.

baktığımızda, bunların büyük ekseriyetinin kurrâ tarafından kabul görmemiş şâz ve zayıf kalmış ya da uydurma olarak bilinen kıraatlardan oluştuğu görülmektedir.[494] Mesela o, A'râf suresi 48. âyetinin sonunda geçen "تستكبرون" kelimesini, mushaflarda harekesiz olarak yer aldığı için bazı kârîlerin "تَسْتَكْثِرُونَ" şeklinde okuduğunu söyler.[495] Halbuki onun iddia ettiği şekli ile kelimenin böyle bir okunuşu, şâz olarak bile, hiçbir kurrâ tarafından nakledilmiş değildir.[496] Aynı şekilde o, Bakara suresinde İsrail oğullarından bahsedilirken "فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ /*...Rabbinize tevbe edin. Nefislerinizi öldürün..*" (Bakara, 2/54) âyetinde yer alan "فَاقْتُلُوا" kelimesini kârîlerin, (güya) bu âyette İsrail oğullarına, 'kendilerini öldürmeleri emredilmemiştir' düşüncesiyle değiştirdiğini ve akılla çatışmaması düşüncesiyle "إقالة" mastarından[497] emir fiil olarak "فَأَقِيلُوا أَنْفُسَكُمْ" şeklinde okuduğunu aktarır. Halbuki on kurrâdan bu şekilde okuyan hiç kimse bulunmamaktadır.[498]

Kuşkusuz Goldziher ve benzerleri, bu çabalarıyla Kur'ân'ın subûtiyetinin kesin olmadığını ve metninin tartışmalı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[499]

Daha önce de ifade edildiği gibi kıraatların doğuşunda temel neden, bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen okuma şekilleridir. Arap yazısının okumaya imkan verdiği nice okuma vecihleri vardır ki bu şekilde hiçbir kıraat imamının okuduğunu göremiyoruz. Zaten resmi/yazılışı mushafa uygun olan her kıraat sahîh olacak diye de bir kural yoktur. Bilindiği gibi bir kıraatın makbûl olabilmesi için; Arapça'ya mutlak uygun olması, Hz. Osman mushaflarına velev ki takdiren de olsa muvafık düşmesi ve senedinin de sahîh olması gerekir. Bu durumda ancak bir kıraatın okunması tecviz edilebilir. Ama mushaflara uygun bile düşse, senedi sahîh olmayan bir kıraatın tilâveti ise kesinlikle caiz değildir. Bu nedenle Goldziher'in Tevbe, 9/114'deki[500] "وَعَدَهَا إِيَّاهُ" kelimesini "أَبَاهُ" şeklinde[501] okunduğunu söylemesinin[502] ve Ahzab, 33/69'de "وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا" âyetini "وَكَانَ عَبْدًا لِلهِ وَجِيهًا" şeklinde okuduğunu söylemesinin bir önemi yoktur.[503] Çünkü bu kıraat vecihleri, mushaflara uygun düşse de senet itibariyle şâz kalmışlar ve kabul edilmemişlerdir.

Sahîh olan her bir kıraat, Hz. Peygamber'den yapılan bir nakil sonucu bize kadar gelmiştir. Onda hatanın ve yanlışların bulunduğunu iddia etmek, doğru değildir. Bırakalım Kur'ân'ı, Arap kültür geleneğinde gerek hadis gerekse şiirde

---

494 Goldziher, **Mezâhib,** s. 9 vd.
495 Goldziher, **Mezahîb,** s. 9.
496 Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 250-251. Ayrıca bkz. Kâdî, **Kırâât,** s. 48-49.
497 "أقال": Ahdi veya alışverişi bozmak; "أقال الله عثرته": affetmek, anlamına gelmektedir.
498 Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 83.
499 Bu konuda ayrıntılı cevaplar için bkz. Çetin, **"Oryantalist Yaklaşımlar"**, s. 78-87.
500 Âyetin metni şöyledir: "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه /*İbrahimin babası için af dilemesi ona verdiği bir söz yüzündendi...*"
501 Kurrâdan Hasan, er-Râ'viye, İbn Semeyfâ, Ebû Nehik ve Mu'âz el-Kârî, Goldziher'in dediği gibi, "أباهُ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 304; Ateş, **Tefsîr**, IV. 193. Ancak bu okuyuş, zayıf ve şâz kalmıştır.
502 Goldziher, **Mezâhib**, s. 9.
503 Cumhurun okuması "وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا" şeklinde iken; Abdullah b. Mes'ut, "عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا" şeklinde, A'meş ise "عَبْدًا لِلهِ وَجِيهًا " diye okumuştur. Ateş, **Tefsîr**, VII. 233.

baktığımızda, bunların büyük ekseriyetinin kurrâ tarafından kabul görmemiş şâz ve zayıf kalmış ya da uydurma olarak bilinen kıraatlardan oluştuğu görülmektedir.[494] Mesela o, A'râf suresi 48. âyetinin sonunda geçen "تستكبرون" kelimesini, mushaflarda harekesiz olarak yer aldığı için bazı kârîlerin "تستكثرون" şeklinde okuduğunu söyler.[495] Halbuki onun iddia ettiği şekli ile kelimenin böyle bir okunuşu, şâz olarak bile, hiçbir kurrâ tarafından nakledilmiş değildir.[496] Aynı şekilde o, Bakara suresinde İsrail oğullarından bahsedilirken "فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ /...*Rabbinize tevbe edin. Nefislerinizi öldürün..*" (Bakara, 2/54) âyetinde yer alan "فاقتلوا" kelimesini kârîlerin, (güya) bu âyette İsrail oğullarına, 'kendilerini öldürmeleri emredilmemiştir' düşüncesiyle değiştirdiğini ve akılla çatışmaması düşüncesiyle "إقالة" mastarından[497] emir fiil olarak "فأقيلوا أنفسكم" şeklinde okuduğunu aktarır. Halbuki on kurrâdan bu şekilde okuyan hiç kimse bulunmamaktadır.[498]

Kuşkusuz Goldziher ve benzerleri, bu çabalarıyla Kur'ân'ın subûtiyetinin kesin olmadığını ve metninin tartışmalı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[499]

Daha önce de ifade edildiği gibi kıraatların doğuşunda temel neden, bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen okuma şekilleridir. Arap yazısının okumaya imkan verdiği nice okuma vecihleri vardır ki bu şekilde hiçbir kıraat imamının okuduğunu göremiyoruz. Zaten resmi/yazılışı mushafa uygun olan her kıraat sahîh olacak diye de bir kural yoktur. Bilindiği gibi bir kıraatın makbûl olabilmesi için; Arapça'ya mutlak uygun olması, Hz. Osman mushaflarına velev ki takdiren de olsa muvafık düşmesi ve senedinin de sahîh olması gerekir. Bu durumda ancak bir kıraatın okunması tecviz edilebilir. Ama mushaflara uygun bile düşse, senedi sahîh olmayan bir kıraatın tilâveti ise kesinlikle caiz değildir. Bu nedenle Goldziher'in Tevbe, 9/114'deki[500] "وَعَدَهَا إِيَّاهُ" kelimesini "أَبَاهُ" şeklinde[501] okunduğunu söylemesinin[502] ve Ahzab, 33/69'de "وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا" âyetini "وَكَانَ عَبْدًا لِلهِ وَجِيهًا" şeklinde okuduğunu söylemesinin bir önemi yoktur.[503] Çünkü bu kıraat vecihleri, mushaflara uygun düşse de senet itibariyle şâz kalmışlar ve kabul edilmemişlerdir.

Sahîh olan her bir kıraat, Hz. Peygamber'den yapılan bir nakil sonucu bize kadar gelmiştir. Onda hatanın ve yanlışların bulunduğunu iddia etmek, doğru değildir. Bırakalım Kur'ân'ı, Arap kültür geleneğinde gerek hadis gerekse şiirde

---

494 Goldziher, **Mezâhib,** s. 9 vd.

495 Goldziher, **Mezahîb**, s. 9.

496 Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 250-251. Ayrıca bkz. Kâdî, **Kırâât,** s. 48-49.

497 "أقال": Ahdi veya alışverişi bozmak; "أقال الله عثرته": affetmek, anlamına gelmektedir.

498 Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 83.

499 Bu konuda ayrıntılı cevaplar için bkz. Çetin, **"Oryantalist Yaklaşımlar"**, s. 78-87.

500 Âyetin metni şöyledir: "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه /*İbrahimin babası için af dilemesi ona verdiği bir söz yüzündendi...*"

501 Kurrâdan Hasan, er-Râ'viye, İbn Semeyfâ, Ebû Nehik ve Mu'âz el-Kârî, Goldziher'in dediği gibi, "أباه" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 304; Ateş, **Tefsîr**, IV. 193. Ancak bu okuyuş, zayıf ve şâz kalmıştır.

502 Goldziher, **Mezâhib**, s. 9.

503 Cumhurun okuması "وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا" şeklinde iken; Abdullah b. Mes'ut, "عَبْدُ اللهِ وَجِيهًا" şeklinde, A'meş ise "عَبْدًا لِلهِ وَجِيهًا" diye okumuştur. Ateş, **Tefsîr**, VII. 233.

yapılan yanlışlar ve hatalı okumalar bile işin ehli kimseler tarafından hemen uyarılarak anında düzeltilmiş ve ikaz edilebilmiştir.[504] Bu konuda çarpıcı örnekler bulunmaktadır. Mesela, kıraat imamlarından Hamza ez-Zeyyâd'ın çocukluğunda Kur'ân okumak için eline mushafı alarak "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" (Bakara, 2/2) âyetini -nokta ve hareke olmadığından- yanlışlıkla "لَازَيْتَ" şeklinde okuduğu nakledilir. Bunun üzerine babası tarafından ikaz edilmiş ve Kur'ân'ı direkt mushaftan değil; kıraat imamlarının bizzat ağzından alması istenmiştir.[505] Hatırlanacağı üzere yine o bir seferinde Sâd suresinin "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ" şeklindeki ilk âyetini "ضَ والقرآن ذي الذكر" şeklinde okumuş ve yine babası tarafından ikaz edilmiştir.[506]

Demek oluyor ki o dönemde Kur'ân'ı bir metin olarak kişinin kendi bilgi ve becerisini kullanarak okuması, bir çok yanlışlara neden olabilmiştir. Zaten noktalama ve harekenin Kur'ân için gerekli görülmesinin altında da bu sebep yatmaktadır. Çünkü kıraatlarda itimat, hafızalaradır. Yoksa mücerred yazı değildir. Her bölge insanı kıraatı, sahâbeden işitme ile bizzat buluşarak yüz yüze teselsülen almışlardır. Alınan bu kıraat vechi tabi ki hatt-ı Osmânîye ve Arap gramerine uygun olmalıdır.[507]

Bir şiir veya bir hadis metni konusunda dahi uzman kimseler tarafından anında uyarıların yapıldığı İslam kültür geleneğinde, Kur'ân gibi bir kitabın sözlü nakli konusunda yapılabilecek bir hatanın hemen ikaz edilmemesini ummak, asla doğru değildir. Aksine makbûl kıraatların merkezinde, "telakkî" ve "sema"dan müteşekkil olan isnat, daima yer almaktadır. İsnad'ın ne kadar önemli bir nitelik olduğunu İbn Mübarek'in şu sözü açıklamaktadır. *"İsnat dindendir. Şâyet isnad olmasaydı her önüne gelen istediğini –din adına– söylerdi."* [508] Mutezile'ye de nispet edilen bir kıraata göre, "وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا" */Allah Musa ile konuştu"* âyeti[509] Allah'ın bir beşer ile konuşmasının makul görülemiyeceği düşüncesine de uygun düşmesi için "وَكَلَّمَ اللهَ مُوسى تَكْلِيمًا" */...Musa Allah ile konuştu (ona niyazda) bulundu."* şeklinde okunmuştur.[510] Ancak bu kıraat şöhret bulmamış ve isnadı sağlam bir kıraat olmaması nedeniyle kabul görmemiştir.[511] Halbuki bu kıraat resm-i hatta ve Arap gramerine uygundur. Demek ki her kelime yazıldığı gibi tilâvet edilmemekte, nakle itibar edilmektedir. Nitekim Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazım şekli bir kelimede kimi zaman beş altı şekilde de okunmaya imkan verirken, sadece sözlü nakille sabit olanlar kabul görmüştür. Mesela "الصلاة" kelimesi, "الصلوة" diye; "الزكاة" kelimesi, "الزكوة" diye yazılmış ve yazıldığının dışında okunmuştur.

---

504 Askerî'nin **et-Tashîf**'inde bunun birçok örneği bulunmaktadır. Bkz. Askerî, **Tashîfât**, I, 15, 16, 21 vd.
505 Askerî, **Tashîfât**, I. 145.
506 Askerî, **Tashîfât**, I. 146.
507 Şelebî, **Resm**, s. 23-25.
508 Müslim, Mukaddime, I. 15; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 331-332 " الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء "
509 Nisâ, 4/164.
510 Şelebî, **Resm**, s. 28.
511 Bkz. Kâdî, **Kırâât**, s. 43. İbn Cinnî de bu kıraatın şâz bir okuyuş olduğunu söyler. Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 204.

Diğer yandan mushafta nice kelimeler vardır ki kurrâ bunların bir kısmını ittifakla aynı şekilde okurken bir kısmında ise farklı okumaya gitmişlerdir. Örneğin Nahl, 16/66 ve Mü'minûn, 23/21'de yer alan "نُسْقِيكُمْ" kelimesi üzerinde ihtilaf ederlerken, Furkân, 25/49'daki "وَنُسْقِيَهُ" kelimesinde ise ittifak etmişlerdir.[512] Yine "يُبَشِّرُكَ" ve "نُبَشِّرُكَ" kelimesinin okunuşlarında ve "الريح" kelimesinin kimi yerde tekil, kimi yerde çoğul okunmasında da benzer şekilde ihtilaf etmişlerdir.[513] Aynı şekilde "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً /Kadınlara mehirlerini bir hak olarak (gönül hoşluğuyla) verin..." (Nisâ, 4/4) âyetinde geçen "صَدُقَاتِهِنَّ" kelimesini[514] ve "عَبَدَ الطَّاغُوتَ/ ...şeytana tapanlar..." (Mâide, 5/60) âyetinde geçen "عبد" kelimesini[515] bir çok farklı lehçe ile okunması caiz iken, sadece bir şekilde okumuşlardır. Bunun anlamı şudur: Kur'ân'da yer alan bazı kelimeler üzerinde ittifak edilirken bazısında tartışma olması veya Kur'ân'ın her yerinde aynı ihtilafı göstermemesi (örneğin ya'lemun kelimesi, Kur'ân'da her geçtiği yerde ta'lemun diye okunmaz; belirli yerlerde okunur.), tek ve tartışmasız ölçütün nakil olduğunu göstermektedir.[516]

Diğer yandan yazının imkan verdiği ve Arap dilinde bulunan bir kısım kıraatlar vardır ki bunları okuyan hiçbir kâri yoktur. Mesela Arap dilinde "مكث" kelimesi, mim'in zammesi. kesresi ve fethası ile "مُكث مَكث مِكث" gibi farklı şekillerde okunabilmesine rağmen bu kelime, on dört kıraat imamının tamamı tarafından zamme ile "مُكْث" şeklinde okunmuştur.[517] Aynı şekilde "الرَّضَاعَة" kelimesinin (Bakara. 2/233; Nisâ, 4/23) râ (ر)'sı Kur'ân'da hep fetha ile okunmuştur. Halbukı bu kelimenin râ(ر)'sı, Arapça'da kesre hareke ile de söylenebilmektedir.[518]

Bunun daha açık misalini, bazı Kur'ân sûrelerinin başında yer alan "الم ، حم ، كهيعص ، يس" gibi hurûf-u mukattaa harflerinin tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunmasında görmekteyiz. Bu harflerde nokta ve harekenin bulunmamasının yanı sıra, ifade ettikleri anlamların da bilinmemesi,[519] farklı şekillerde okunmalarını mümkün kılmaktadır. Bu imkana rağmen, on dört kıraat imamı tarafından bu harflerin tamamı aynı şekilde okunmuştur. Bu da bize gösteriyor ki mushafın okunmasında "yazı", yegâne dayanak değildir. Aksine "yazı"nın okunması, "sözlü nakil"e dayanmaktadır.[520]

---

512 Şelebî, Resm, s. 34.

513 Bkz. İbn Cezerî, Neşr, II. 223.

514 Bu kelimenin, "صُدْقَاتِهِنَّ، صَدْقَاتِهِنَّ؛ صُدُقَاتِهِنَّ صُدْقَتِهِنَّ" gibi farklı şekilerde okunmazı caizdir. Bkz. Hemezânî, Ferîd, I. 691. Fakat on kurrâ arasında kelimeyi "صَدُقَاتِهِنَّ" şekli dışında okuyan bulunmamaktadır.

515 Mesela "عبد" kelimesinin "عَبُدَ، عُبُدَ، عُبَّدَ، عَبَدَ" şekillerinde okunması caizdir. Bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, Me'âni'l-Kur'ân, tahk. Ahmed Yusuf Necâtî ve Muhammed Ali Neccâr, Dâru's-Surûr, Kâhire, 1375/1955, I. 314-315.

516 Şelebî, Resm, s. 35-36.

517 Bkz. Ebû Hayyân, Bahr, VII. 124 (يقال مكث بضم الميم وفتحها وكسرها ، وقال ابن عطية: وأجمع القراء على ضم الميم من (مكث) وقال: والمكث بالضم والفتح لغتان ، وقد قرئ بهما وفيه لغة أخري كسر الميم) Krş. Şelebî, Resm, s. 35-36

518 Ferrâ, Me'ânî, s. 149.

519 Cerrahoğlu, Usûl, s. 141.

520 Bkz. Güneş, Kur'ân, s. 207.

kelime "لا عذبنه /...*ona azap edeceğim...*" şeklinde zâid bir elif araya girmeksizin yazılmıştır. İki ayrı kelimenin mushafta bu şekilde farklı yazılması sadece katiplerden kaynaklanmaktadır.[532] Ancak burada dikkat çekici olan husus, hiçbir kıraat imamının bu kelimeyi, yazıldığı gibi ve olumsuz anlama gelecek bir şekilde "لا اذبحنه /...*onu kesmeyeceğim*" şeklinde okumamış olmasıdır.[533]

Bu örnekler o günün gelişmemiş Arap yazısının mushaflara olan bir yansımasıdır. Zaten Hz. Osmân'a yazılmış olan mushaf ulaştığında, *"Güzel! Ancak onda bir parça lahin kabilinden şeyler görüyorum. Ama Araplar onu dilleriyle düzeltirler..."* demiştir.[534] Bu rivâyette, Hz. Osmân'ın vurgulamak istediği husus, yazılışta ortaya çıkmayan bir takım önemsiz yazım hatalarının Araplar tarafından kendi lehçe ve aksanları ile düzeltileceğidir. Yoksa Hz. Osmân'ın Kur'ân metninin yanlış okunmasına neden olabilecek bir hataya göz yumması düşünmek mümkün değildir.[535]

Bizce mushafta muhtemel olan basit eksikliklerin ve basit kusurların katipler tarafından işlendiğinin kabul edilmesi başka; meşhur olmuş ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş kıraatların bundan kaynaklandığını iddia etmek çok başka şeylerdir. Ayrıca Hz. Osmân'ın neşrettiği mushafların harflerinde seslendirici hareke, nokta ve sâir kıraat işaretlerinin konulmaması, farklı sahih kıraat vecihlerini okumaya imkan sağlaması içindir. Hatta mushaf hattının normal iskeletinde gösterilmesi mümkün olmayan farklı vecihlerin de mushaf nüshalarına dağıtıldığını burada eklememiz gerekir. Öte yandan genellikle ي و (ا) harflerinde görülen düzensiz yazımlar ve katiplerin yapmış oldukları muhtelif hatalar ise kıraat farklılıklarının dışında bir şeydir; ve o dönemin insanları bunun farkındadır. Bu hataların ve eksikliklerin ise Arap yazısının o sıralarda henüz iptidaî olması ve inkişaf dönemini yaşıyor olmasıyla açıklanabilir.[536] Dolayısıyla Mushaf'ın yazımının, farklı okumaların kaynağı olduğu şeklindeki söylem, kanaatimizce ters ifade edilmektedir. Doğrusu, yazı, noktasız ve harekesiz olarak okunan kıraat vecihlerine imkan tanımaktadır. Örneğin "تبينوا" kıraatının iskeletinin noktasız ve harekesiz yazıldığını varsaydığımızda bunun "tebeyyenu" ve "tesebbetu" şeklindeki sahih kıraatları da okumaya imkan tanıdığını görürüz. Bu ikisinin dışında yanlış okumalara da kelimenin iskeleti müsaittir. Bu

---

532 İbn Hatîb, **Furkân**, s. 71.

533 Bu nokta çok önemlidir. Gerçekten Mushaf'ın yazımı, bazı eksiklikleri bünyesinde bulundursa da Hz. Peygamber'den itibaren devam eden ta'lim ve nakil geleneği, bu eksiklikleri gidererek Kur'ân'ın bize kadar ulaşmasını sağlamıştır. Bu konuda ileride bilgi verilecektir.

534 İbn Ebî Dâvud, **Mesâhif**, s. 41. Ebû Hayyân da Hz. Âişe ve Hz Osmân'dan konu ile alakalı katiplerin hatalarına atıfta bulunan bu haberlerin sahîh olmadığını; çünkü onların fasih Arapça'yı bildiklerini ve lisan yönüyle meşhur olduklarını zikreder. Aynı konuda Hz. Âişe ve Osmân'dan gelen farklı rivâyetlerin gerek senet, gerekse metin yönünden eleştirileri yapılmıştır. Bkz. Taberî, **Câmi'**, IV. 365; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 577; İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahmân, **Zâdü'l-Mesîr**, Beyrut, 1407/1987, II. 250; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 15; Suyûtî, **İtkân**, I. 585; Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 272-279.

535 İlgili rivayetlerin tahlili ve farklı görüşler için bkz. Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 278.

536 Bu nedenle resm-i Osmânî'yi ele alırken, Arapça yazının geçirdiği tarihî süreç ele alınarak değerlendirilmesi gerekir. Geniş bilgi için bkz. Altundağ, **Kur'ân**, s. 192.

durumda ise, nakil ve zihinlerdeki metin, devreye girmekte; sahih ile sahih olmayanını/sakimini birbirinden ayırmaktadır.

Kıraatlardaki ihtilafın İmâm Mushafların noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklandığı iddiasına karşı yukarıda anlatılanları özetlemek gerekirse şunlar sıralanabilir:

a. Kur'ân kıraatları, İmam Mushafların tedvininden çok önce olmuştur. Kur'ân'ın (ve onun kıraatının) tespitinde itimat, hafızalarda ve kalplerde cemedilmiş sözlü metnedir. Yazılı metin ise sözlü metni destekleme aracı olarak bir fonksiyon icra etmektedir.

b. Kıraat olgusu, mushafların noktalama ve harekelenmesinden önce zuhur etmiştir. Harf ayrımını ifade eden noktalar, sarf ve nahiv durumlarını ifade eden harekeler, zihinlerdeki metinde bulunmakta, üstelik sözlü olarak tilavet edilmektedir. Dolayısıyla bu noktalama ve harekeleme işlemi, zihinde var olan ve tilavette telaffuz edilen hususların, yazıda kodlanmasından ve simgeleştirilmesinden öte bir şey değildir. Sonuçta yazı, zihinlerdeki metnin yazıyla koruma altına alınmasını sağlayan bir araç durumundadır ve yazının gelişimi, zihinlerdeki ve dillerdeki otantik metin paralelinde olmuştur.

c. Yazının kendisine imkan verdiği –nakille tespit olunan sahih okumaların dışında kalan- bir çok okuma şeklinin okunmayışı; huruf-u mukattâ gibi bazı harf ve kelimelerin ittifak ile tüm kurrâ tarafından aynı şekilde okunması, öte yandan üzerinde kıraat farklılığı bulunan kelimelerin Kur'ân'da her geçtikleri yerde bu vecihlerle okunmayışı, yazının kıraatlar konusunda yegane merci olmadığını desteklemektedir. Kur'ân'da okunan nice kelimeler vardır ki Arap dili açısından farklı okunması caiz ve uygun olmakla beraber kıraat imamları tarafından sadece bir şekilde okunmuştur. Yine nice kelimeler vardır ki farklı okumalara müsait iken bunların bir kısmında ihtilaf edilirken bir kısmında ittifak edilmiştir. Bütün bunlar, Kur'ân kıraatının bize nakille geldiğini; yazının kıraat farklılıklarının ortaya çıkmasında hiçbir fonksiyonunun olmadığını açıkça göstermektedir. Ancak yazıda gözükmemekle birlikte telaffuzda kendisini gösteren bazı fonetik farklılıklar bulunmaktadır ki bu lehçe farklılıklarının metinle zaten bir alakası bulunmamaktadır.

B. Hatt-ı Osmânî'nin Teaddüdü

Bilindiği gibi Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflardan birisi Medine'de bırakılmış, diğerleri ise Mekke, Şâm Mısır ve Kûfe'ye gönderilmiştir.[537] Toplam beş nüsha olan bu nüshalardan ayrı "İmam Mushaf" olarak da bilinen Hz. Osman'ın kendisine ait bir nüsha daha vardır ki bununla mushaf sayısı altıya çıkmaktadır.[538] Her bölgede bulunan insanlar, bu mushaflara göre okuyuşlarını ayarlayarak kendi mushaflarını ve kıraatlarını düzeltmişlerdir. İbn Ebî Davud'un da *Mesâhif*'inde örneklerini verdiği mushaflarda bulunan bu farklılıklar,[539] Hz. Peygamber'den gelen sahîh kıraatlardan başka bir şey değildir.

---

537 Zerkeşî, **Burhân**, I. 240.

538 Bu mushaflar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 83-111.

539 İbn Ebî Dâvud, **Mesâhif**, s. 55-58.

Daha önce de ifade edildiği gibi, kıraatlar konusunda mushafın yazısında iki önemli nokta vardır. Birincisi, noktasız ve harekesiz yazımın sahih kıraat farklılıklarının çoğunu bünyesinde taşımasıdır. İkincisi ise, yazının noktasız ve harekesiz yazımının yeterli olmadığı durumlarda yani kelimenin yazıda farklılaştığı kıraat farklılıklarının ise mushaflar arasına dağıtılmış olmasıdır. Kaynaklarda yer aldığına göre mushaflar arasındaki bu farklılıklar şehirlere göre şöyledir:

Hz. Osmân'ın Medine mushafından çoğaltarak kendisine edindiği mushaf[540] ile Medine'de bulunan mushaf arasında on iki kıraat farklılığı bulunmaktadır ki bu farklılıklar kıraat imamlarına da aynı şekilde yansımıştır. Bu farklılıklar şunlardır:

1. Bakara, 2/32, Hz. Osmân mushafında "وَوَصَّي بِهَا" şeklinde yer alırken, Medîne mushafında "وَأَوْصَي" şeklinde yer almıştır.[541]

2. Âl-i İmrân, 3/133 Medine mushafında "سَارِعُوا" şeklinde yer alırken, Hz. Osmân mushafında "وَسَارِعُوا" şeklindedir.[542]

3. Mâide, 4/53, Medîne mushafında vavsız olarak "يَقُولُ الذين آمنوا" şeklinde yer alırken, Hz. Osmân'ın mushafında cümle "وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا" şeklinde vavlı olarak yer almıştır.[543]

4. Mâide, 4/54, Medine mushafında "مَنْ يَرْتَدِدْ" şeklinde yer alırken, Hz. Osmân mushafında "مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ" şeklindeki yer almıştır.[544]

5. Tevbe, 9/107, Medîne mushafında vavsız olarak "الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا" şeklinde başlerken, Osmân mushafında vavlı olarak "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا" şeklinde başlamaktadır.[545]

6. Kehf, 18/36 âyetindeki (لأجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا) "منها" kelimesi, Medînelilerin mushafında tesniyeli olarak "مِنْهُمَا" şeklindeki geçerken, Osmân mushafında tekil olarak "مِنْهَا" şeklinde geçmektedir.[546]

7. Şuarâ, 42/217 âyetinin sonunda yer alan "وَتَوَكَّلْ عَلَي العَزِيزِ الحَكِيمِ" cümlesi, Medîne mushafında fâ (ف) harfi ile "فَتَوَكَّلْ عَلَي العزيز الحكيم" şeklinde yer alırken, Osmân mushafında "وَتَوَكَّلْ" şeklinde vavlı yer almaktadır.[547]

8. Mümin, 40/26, Medînelilerin mushafında "وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الفَسَادَ" şeklinde "vav" ile başlarken, Osmân mushafında "أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الفَسَادَ" şeklinde başlamaktadır.[548]

9. "فبما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" (Şûrâ, 42/30) âyeti, Medîne mushafında fe (ف) harfinin hazfi ile "بما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" şeklinde yer alırken, Osmân mushafında "فبما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ" şeklindedir.[549]

---

540 İbnu'l-Cezerî, **Neşr**, I.7.
541 Bkz. İbn Ebî Dâvud, **Mesâhif**, s. 46-47; Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 409.
542 Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 383-4.
543 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 409.
544 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 410.
545 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 410; Kerîm, **Kırâât**, s. 204.
546 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 410.
547 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 410.
548 Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 569; Mekkî, **Keşf**, II. 243; Hemezânî, **Ferîd**, IV. 210.

10. Zuhruf, 43/71 (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ) âyetinde geçen "اِشْتَهي" fiili, Medîne mushafında "تَشْتَهِيهِ" şeklinde yazılmış iken, Osmân mushafında "تَشْتَهِي" şeklinde yazılmıştır.[550]

11. "فَإِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" (Hadîd, 57/24) âyeti, Hz. Osmân mushafında "هُوَ" zamiriyle yazılmışken, Medine mushafında ise bu zamir yer almamaktadır.

12. Osmân mushafında Şems, 91/15. âyeti "وَلاَيَخَافُ عُقْبَاهَا" şeklinde yer alırken, Medîne mushafında kelime fe (ف) harfi ile "فَلاَيَخَافُ عُقْبَاهَا" şeklindedir.[551]

Hz. Osmân'ın yazdırıp diğer bölgelere gönderdiği mushaflarda da kıraat imamlarının iki farklı okumasından biri, bir mushafa, diğeri de öteki mushafa kaydedilmiştir:

1. "قَالُوا اتخذ الله ولدا" (Bakara, 2/116) âyeti, Şâm ve Hicâz mushaflarında "قالوا" şeklinde yer alırken; Irak mushafında ise "وَقَالُوا" şeklinde yer almıştır.

2. "جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ" (Âl-i İmrân, 3/185) âyeti, Şâm ve Hicâz mushaflarında "وَبِالزُّبُرِ" şeklinde be (ب) harfi ile yazılmışken; Irak mushafında be(ب)siz olarak "وَالزُّبُرِ" şeklinde yer almıştır.

3. "مَافَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ" (Nisâ, 4/66) âyeti, Şâm mushafında nasb ile "قَلِيلاً" şeklinde yazılmışken Irak mushafında ref' ile "قَلِيلٌ" şeklinde yazılmıştır.

4. "وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ" (En'âm, 6/32) âyeti, Şâm mushafında bir lam ile "وَلَدَارُ" şeklinde yazılmışken, Irak mushaflarında iki lam ile "للدار" şeklinde yazılmıştır.

5. "وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ" (A'râf, 7/43) âyeti, Şâm ve Hicâz mushaflarında "مَا كُنَّا" şeklinde yazılmışken; Irak mushafında vav (و)'lı olarak "وَمَا كُنَّا" şeklinde yer almıştır.

6. "وَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ" (A'râf, 7/75) âyeti, Hicâz ve Şâm mushaflarında vav (و)'ın isbatı ile "وَقَالَ الْمَلأُ" şeklinde; Irak mushafında ise vavsız olarak "قَالَ الْمَلأُ" şeklinde yazılmışır.

7. "هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" (Yunus, 10/22) âyetini, Şâm ve Hicâz Ehli, "هُوَ الَّذي يُنْشِرُكُمْ" şeklinde okurken, Irak Ehli ise "هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ" diye okumuştur.

8. "مَا مَكَّنِّي فِيهِ" (Kehf, 18/15) âyeti, Şâm ve Hicâz mushaflarında bir nûn ile "مَا مَكَّنِي" şeklinde iken; Irak mushafında, "مَا مَكَّنَنِي فِيهِ" şeklinde iki nûn ile okunmuştur.

9. "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ" (Rahmân, 55/78) âyeti, Şâm ve Hicâz mushaflarında "ذُو الْجَلاَلِ" diye vav (و)'lı olarak yer almışken Irak mushaflarında "ذِي الْجَلاَلِ" şeklinde yâ (ي)'lı yer almıştır.[552]

Hz. Osmân'ın Medine mushafından çoğaltarak kendisine edindiği mushaf ile Medine'de bulunan mushaf ve diğer şehirlere görderdiği mushaflar arasındaki bu farklılıkları *"Kur'an'ın Metin Yapısı"* isimli (doktora) çalışmasında Mehmet Emin Maşalı tablo halinde şöyle vermektedir.[553]

---

549 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihab**, I. 412-413.
550 Bkz. Muhaysin, **Fî Rihab**, I. 412-413.
551 İbn Ebî Dâvud, **Mesâhif**, s. 46; Muhaysin, **Fî Rihab**, I. 412-413.
552 Mushaflara dağıtılan bu kıraat farklılıklarının hangi kurrâlara ait olduğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhaysin, **Fî Rihâb**, I. 413-417.
553 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Maşalı, **Kur'an'ın Metin Yapısı**, s. 256-267.

Sûre/ Âyet No:	İmam	Medîne	Mekke	Kûfe	Basra	Şam
2/116	وَقَالُو اتَّخَذَ	وَقَالُو اتَّخَذَ	وَقَالُو اتَّخَذَ	وَقَالُو اتَّخَذَ	وَقَالُو اتَّخَذَ	[illegible]
2/132	ووصّى	ووصّى	ووصّى	ووصّى	ووصّى	وأوْصى
3/133	وَسارِعوُا	سارِعوُا	وَسارِعُوا	وَسَارِعوُا	وسارِعوُا	سارِعوُا
3/184	وَالْكِتَاب	والكتاب	وَالْكِتَابِ	وَالْكِتَابِ	والْكِتَابِ	وبالْكتاب
4/66	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	قَلِيلٌ	إلا قليلاً
5/53	وَيَقُولُ	يَقُولُ الَّذِين	يَقُولُ الَّذِينَ	ويَقُولُ	ويَقولُ	يَقُولُ الَّذِينَ
5/54	مَنْ يرتَدَّ	منْ يرتَدِدْ	مَنْ يَرتَدَّ	مَنْ يرتَدَّ	منْ يرتَدَّ	منْ يرتَدِدْ
6/32	للدّارُ	للدّارُ	للدّارُ	للدّارُ	للدّارُ	ولَدارُ
6/63	لَئِنْ أنْجيتَنَا	لَئِنْ أنْجيتَنَا	لَئِنْ أنْجيْتَنَا	لَئِنْ أنْجينَا	لَئِنْ أنْجيتَنَا	لَئِنْ أنْجيتَنَا
6/137	شُرَكَاؤُهُمْ	شُرَكَاؤُهُمْ	شُرَكَاؤُهُمْ	شُرَكَاؤُهُمْ	شُرَكَاؤُهُمْ	شُرَكَائِهِمْ
7/3	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُونَ	تَذَكَّرُون	يَتَذَكَّرُونَ
7/43	وَمَا كُنَّا	وَما كُنَّا	ومَا كُنَّا	وَمَا كُنَّا	وَما كُنَّا	ما كُنَّا
7/75	قَالَ الْمَلَأُ	قَالَ الْمَلأُ	قَالَ الْمَلأُ	قَالَ الْمَلأُ	قَالَ الْمَلأُ	وقَالَ الْمَلأُ
7/141	وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ	وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ	وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ	وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ	وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ	وَإِذْ أَنْجَاكُمْ
9/107	وَالَّذِين اتَّخَذُوا	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا	وَالَّذِين اتَّخَذُوا	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا	والَّذِين اتَّخَذُوا	الَّذِينَ اتَّخَذُوا
9/89	تَجْرِي تَحتَهَا	تَجْرِي تَحتَهَا	تَجْرِى مِنْ تحتِهاَ	تَجْرِي تَحتَهَا	تَجْرِي تَحتَهَا	تَجْرِي تَحتَهَا
10/22	يُسَيِّرُكُمْ	يُسَيِّرُكُمْ	يُسَيِّرُكُمْ	يُسَيِّرُكُمْ	يُسَيِّرُكُمْ	يَنْشُرُكُمْ
17/93	قُلْ سُبْحَانَ	قُلْ سُبْحَانَ	قَالَ سُبْحَانَ	قُلْ سُبْحَان	قُلْ سُبْحان	قَالَ سُبْحَانَ
18/36	خَيْرًا مِنْهَا	خَيْرًا مِنْهُمَا	خَيْرًا مِنهِمَا	خَيْرًا مِنْهَا	خَيْرًا مِنْهَا	خَيْرًا مِنْهُمَا
18/95	مَا مَكَّنِي	مَا مَكَّنِي	مَا مَكَّنَنِى	مَا مَكَّنِي	ما مَكَّنِي	مَا مَكَّنِي
21/4	قُلْ رَبِّي	قُلْ رَبِّي	قُلْ رَبِّي	قَالَ رَبِّي	قُلْ رَبِّي	قُلْ رَبِّي
21/30	أَوَلَمْ يَرَى الَّذِين	أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ	أَلَمْ يَرَى الَّذِينَ	أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ	أَوَلَمْ يَرَى الَّذِين	أولم يرى الذين
23/87- 89	لِلّٰهِ	لِلّٰهِ	لِلّٰهِ	لِلّٰهِ	اللّٰهُ	لِلّٰهِ
23/112	قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ	قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ	قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ	قُلْ كَمْ لَبِثْتُمْ	قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ	قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ
23/114	قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ	قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ	قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ	قُلْ إِنْ لَبِثْتُمْ	قَالَ إِنْ لَبِثْتُم	قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ
25/25	وَنُزِّلَ	وَنُزِّلَ	وَنُنْزِلَ	وَنُزِّلَ	وَنُزِّلَ	وَنُزِّلَ

2/217	وَتَوَكَّلْ	فَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	وَتَوَكَّلْ	فَتَوَكَّلْ
2/21	اَوْ لَيَاْتِيَنِّي	اَوْ لَيَاْتِيَنِّي	اَوْ لَيَاْتِيَنَّنِي	اَوْ لَيَاْتِيَنِّي	لَوْ لَيَاْتِيَنِّي	اَوْ لَيَاْتِيَنِّي
2/37	وَقَالَ	وَقَالَ	قَالَ	وَقَالَ	وَقَالَ	وَقَالَ
3/35	وَمَا عَمِلَتْهُ	وَمَا عَمِلَتْهُ	وَمَا عَمِلَتْهُ	وَمَا عَمِلَتْ	وَمَا عَمِلَتْهُ	وَمَا عَمِلَتْهُ
9/64	تَاْمُرُونِّي	تَاْمُرُونِّي	تَاْمُرُونَنِي	تَاْمُرُونِّي	تَاْمُرُونِّي	تَاْمُرُونَنِى
0/21	اَشَدَّ مِنْهُمْ	اَشَدَّ مِنْهُمْ	اَشَدَّ مِنْهُمْ	اَشَدَّ مِنْهُمْ	اَشَدَّ مِنْهُمْ	اَشَدَّ مِنْكُمْ
0/26	اَوْ اَنْ يُظْهِرَ	وَاَنْ يُظْهِرَ	وَاَنْ يُظْهِرَ	اَوْ اَنْ يُظْهِرَ	وَ اَنْ يُظْهِرَ	وَاَنْ يُظْهِرَ
42/30	فَبِمَا كَسَبَتْ	بِمَا كَسَبَتْ	فَبِمَا كَسَبَتْ	فَبِمَا كَسَبَتْ	فَبِمَا كَسَبَتْ	بِمَا كَسَبَتْ
43/68	يَعِبَادِ	يَعِبَادِ	يَعِبَادِ	يَعِبَادِ	يَعِبَادِ	يَعِبَادِي
43/71	مَا تَشْتَهِي	مَا تَشْتَهِيهِ	مَا تَشْتَهِى	مَا تَشْتَهِى	مَا تَشْتَهِى	مَا تَشْتَهِيهِ
46/15	حُسْنًا	حُسْنًا	حُسْنًا	إِحْسَانًا	حُسْنًا	حُسْنًا
47/18	اَنْ تَاْتِيَهُمْ	اَنْ تَاْتِيَهُمْ	اِنْ تَاْتِهِمْ	اِنْ تَاْتِهِمْ	اَنْ تَاْتِيَهُمْ	اَنْ تَاْتِيَهُمْ
55/12	ذُو الْعَصْفِ	ذُو الْعَصْفِ	ذُو الْعَصْفِ	ذُو الْعَصْفِ	ذُو الْعَصْفِ	ذَا الْعَصْفِ
55/78	ذِي الْجَلَالِ	ذِي الْجَلَالِ	ذِي الْجَلَالِ	ذِي الْجَلَالِ	ذِي الْجَلَالِ	ذُو الْجَلَالِ
57/10	وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ	وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ	وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ	وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ	وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ	وَكُلٌّ وَعَدَ اللهُ
57/24	اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ	اللهُ الْغَنِيُّ	اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ	اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ	اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ	اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ
91/15	وَلَا يَخَافُ	فَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَافُ	وَلَا يَخَاف	وَلَا يَخَافُ

Muhtelif şehirlere gönderilen nüshalardaki bu farklılıklar, mushafın gönderildiği bölgelerde bulunan kurrâ tarafından birer kriter olarak baz alınmış ve kendi okuyuşlarını bu mushaflara göre düzeltmeleri istenmiştir.

Mevcut bu farklılıklar, bugün bizce tamamiyle bilinmekte ve kaynaklarda zikredilmektedir. İncelendiğinde ise bunların âyetlerin anlam ve içeriklerine ciddi hiçbir tesiri bulunmamaktadır. Yukarıda zikredilen örneklere bakıldığında açıkça görülecektir ki bu farklılıklar, vav (و), fe (ف), be (ب) gibi harflerden, "هُوَ" ve "مِنْ" gibi edatlardan veya (مَنْ يَرْتَدِدْ - مَنْ يَرْتَدَّ) gibi aynı anlama gelmek üzere bir fiilin iki farklı kalıbından oluşmaktadır. Bu farklılıkların âyetlerin anlamına ciddi hiçbir etkisi de bulunmamaktadır. Mesela, bir kelime mushafın birinde "وَسَارِعُوا" şeklinde yazılmış iken diğer bir mushafta "سَارِعُوا" şeklinde yer almıştır. Her iki kelimenin anlam yönüyle "*...ve koşun...*" ile " *...koşun...*" dışında taşıdığı hiçbir fark bulunmamaktadır. Sadece "*ve*" bağlacı ile önceki âyetlerde geçen *"Ey inananlar!..."* hitabına ilintilenmiş olmaktadır. Bu irtibat olsa da olmasa da mana aynı vurguya sahiptir. Benzer şekilde "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ" ile "وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ" fiilleri, muzarî kipinin müfred/tekil kalıbına ait iki farklı çekim şekli olup anlamları aynıdır ve *"...sizden kim dininden dönerse..."* demektir.

Klasik ulema, mushaflar arasında bulunan bu farklılıkların, kıraatlar arasındaki farklılığı korumak için yapıldığını söylemişlerdir. Buna göre mevcut farklılıklar, yedi harf konusundaki ruhsatın bir uzantısı olarak kâtiplere ve yazdıkları mushaflara yansımıştır. Bunun sonucunda Hz. Osmân zamanında Kur'ân'ın istinsahını gerçekleştiren kâtipler, Hz. Ebû Bekir döneminde yazılan mushaftan çoğaltma yaparken yedi harften kaynaklanan farklılıkları kısmen yazılan nüshalarda göstermişlerdir. Bu nedenle bir âyet üzerinde farklı iki okuyuş varsa, zaman zaman bu farklılıkların bir kısmını bir mushafta, diğer kısmını ise bir başka mushafta göstermişlerdir.[554]

Bir kısım yazarlar sayıları yüzü bulmayan bu farklılıkların, katiplerin bir hatası olarak meydana geldiğini ileri sürerler.[555] Ancak bunu kabul etmek mümkün değildir. Kur'ân'ın Hz. Osmân dönemindeki istinsah sürecine baktığımızda katiplerin "تابوت" kelimesinin yazılışında nasıl ihtilafa düştükleri ve durumu Hz. Osmân'a havale ettikleri hatırlanacaktır. Onların, okunuşunda hiçbir değişiklik olmayan, sadece yazılışında ortaya çıkan bir kelimedeki ihtilaf üzere gösterdikleri hassasiyet dikkate alındığında yukarıdaki farklılıkların bilinçli olarak farklı mushaflara konulduğunu kabul etmek ihtiyata daha uygun görünmektedir. Bizler yedi harfin temel esprisinin ruhsat olduğunu ve farklı lehçe ve kabileler için bir kolaylık olduğunu biliyoruz. Yukarıdaki her bir örneği bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Mesela "وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ" ile "وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ" şeklindeki iki farklı fiil kalıbının her ikisinin de ifade ettiği anlam aynıdır. Muhtelemen her iki kalıp da aynı anlamı veren iki ayrı lehçenin bir kullanımı olabilir. Bunun da yedi harfin içinde olduğunda şüphe yoktur. Benzer şekilde "فَإِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" (Hadîd, 57/24) âyeti, Osmân mushafında (هو)'nin isbatı ile yazılmışken, Medine mushafında ise (هو)nin hazfi ile yazılmıştır. Mana her ikisinde de aynı olmakla birlikte birinde sadece bir vurgu farkı bulunmaktadır. Ebu'l-Leys'in dediği gibi Yüce Allah birisiyle indirmiş, diğeriyle de okumaya müsaade etmiştir.

Sonuç olarak Hz. Osmân'ın çevre eyaletlere yazdırıp gönderdiği mushaflar da Kur'ân kıraatının doğuşunda bir sebep olarak asla değerlendirilemez. Yukarıda sunulan mushaflar arası farklılıklar, kurrânın okuduğu, noktasız ve harekesiz yazıyla gösterilmesi mümkün olmadığı için mushaflara dağıtılan sahih kıraat farklılıklarıdır. Bir başka ifadeyle bu farklılıklar, mushafa böyle yazıldığı için okunmamaktadır; kurrâ, peygamberden bunları bu şekilde aldığı için mushafa böyle yazılmışlardır. Dolayısıyla da mushaflardaki bu farklı okumaların da kaynağı, nakildir. Mushaflarda tek bir yazımla gösterilemediği için bu kıraat vecihleri, mecburen mushaflara dağıtılmıştır.

II. KIRAAT FARKLILIKLARININ ÇEŞİTLERİ

Çıkış nedeni temelde yedi harfe dayanan ve bize kadar sahîh kanalla gelen kıraat vecihlerinin kendi aralarında ittifak edilen kısımları olduğu gibi ayrıldıkları kısımlar da bulunmaktadır. Biz bu kısımda kıraat farklılıklarının hangi açılardan meydana geldiğini ele almaya çalışacağız.[556]

---

554 Bkz. Zerkeşî, **Burhân**, I. 336; Güneş, **Kur'ân**, s. 168 vd.

555 İbn Haldûn, **Mukaddime**, II. 412-414; İbn Hatîb, **Furkân**, s. 71-85; Güneş, **Kur'ân**, s. 174.

556 Hemen ifade edelim ki bu sınıflamada Süleyman Salah'ın **"A Study of the Seven Qur'anic**

1. Kelimelerdeki Telaffuz İhtilafları (Usûl Farklılıkları)

Kıraat imamları, Kur'ân'ın eğitimi/ta'limi konusunda edâ yönüyle ortak bir çok kuralı benimserken bazı noktalarda ayrılmışlardır. Burada ele alacağımız farklılıklar (ki bunlara usûl farklılıkları da denir), kelimelerin daha çok telaffuzu ile alakalı olup kıraat imamlarının Kur'ân kıraatında takip ettikleri ve her birinin kendisine ait olan ya da diğer imamlarla ortak oldukları kuralların öne çıkanlarıdır. Daha önemlisi, bizim burada bir kısmını zikredeceğimiz bu farklılıkların kelimenin anlamına bir tesiri yoktur. Bu nedenle tefsîre etki eden bir yönü bulunmamaktadır.

A. İdğâm(إدغام)

Lügatte kaplamak, atın ağzına gem vurmak, içine almak ve bir harfi diğer bir harfin içine koymak anlamlarına gelir.[557]

Istılâhta ise aynı cinsten olan iki harften, birinci harfi ikinci harfe katıp şeddeli olarak, aynı mahreçten çıkararak okumaya denir.[558]

Burada şunu da ifade edelim ki kıraat imamlarının ihtilafına neden olan idğâm ile tecvîd ilminin konusu olan idğâm benzerlik arzeder. Fakat tecvîdde ele alınan idğâm, burada sözü edilen idğâmın içinde bir kısımdır.[559]

İdğâmlar, idğâm edilen harfin sâkin veya harekeli olması bakımından iki kısma ayrılır:

a. İdğâm-ı Kebîr: Müdğam olan birinci harf, ister misli, ister cinsi, isterse mütekârib olsun harekeli ise, bu idğâma idğâm-ı kebir denir. İdğâmdan önce harekeli harfin sâkin kılınmasında tesiri olduğundan ve idğâmsız olarak telaffuz etmenin zorluğundan dolayı bu ad verilmiştir.[560] On kıraat imamından Ebû Amr ve ayrıca Hasan el-Basrî, A'meş ve İbn Muhaysin tarafından da bu idğâma *idğâm-ı kebîr* dendiği nakledilir.[561]

Bu idğâm özellikle, Ebû Amr'ın râvisi Sûsî tarafından rivâyet edilmiştir.

Bu idğâma, "قَالَ رَبُّ" cümlesindeki "قَال" kelimesinin "رَبّ" kelimesine idğâm edilerek "قَارَّبّ" (kârrabbi) şeklinde okunmasını;[562] "مَا سَلَكَكُمْ" lafzının "مَا سَلَكُّمْ" (mâ-selekküm) şeklinde okunmasını; "أَلَمْ نَخْلُقكُّمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ" (Mürselât, 77/20) âyetinde yer alan "نخلقكم" fiilinin idğâm ile "نَخْلُكُّمْ" şeklinde okunmasını[563] örnek olarak gösterebiliriz.

Variants"ın çalışmasından büyük oranda faydalandık. Bkz. Salah, Süleyman el-Vahhâbî, "**A Study of the Seven Qur'anic Variants**", *International Institute of Islam and Arabic Studies*, 5 (2) 1988. s.1-57.

557 İbn Manzûr, **Lisân**, XV. 93; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 180; Temel, **Kıraat**, s. 68; Ünlü, Demirhan, **Kur'ân-ı Kerîm Tecvîdi**, TDVY., Ankara, 1993, s. 91.

558 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 274; Suyûtî, **İtkân**, I. 292; Hüsni, Şeyh Osmân, **Hakku't-Tilâve**, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1997/1417, s. 247; Temel, **Kıraat**, s. 68.

559 Salah, "**A Study**", s. 6.

560 Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 315.

561 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 274-5; Suyûtî, **İtkân**, I. 292; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 316.

562 Tetik **Kıraat İlmi**, s. 180.

563 Suyûtî, **İtkân**, I. 293.

İdğâm-ı Sağîr: İdğâmın sükûnlarından müdğam olan birinci harf sâkin, kendisine idğâm edilen (mudğamun fîh) ikinci harf harekeli olursa bu idğâma idğâm-ı sağîr (küçük idğâm) denir. Bu idğâma idğâm-ı sağîr denmesi az bir amel ile yapılması veya şümûlünün diğerine nazaran daha dar oluşu sebebiyledir.[564] Buna göre sâkin zâl (ذ) harfinin kendisinden sonra gelen mahreçleri yakın veya aynı olan te (ت), cim (ج), dâl (د), harfine uğraması durumunda idğâmlı olarak okunur. Mesela, "إِذْ تَبَرَّأَ" fiilinin "إِتَّبَرَّأَ" (Bakara, 2/166) şeklinde; "إِذْ جَعَلَ" (Mâide, 4/20) "إِجَّعَلَ" şeklinde; "إِذْ دَخَلْتَ" (Kehf, 18/39) fiilinin "إِدَّخَلْتَ" şeklinde; "قَدْ سَمِعَ" fiilinin "قَسَّمِعَ"[565] diye okunması buna birer örnektir.[566]

İdğâmın her iki türünün fonetik açısından seslendirilmesinde bir fark bulunmamaktadır.[567] Ancak kıraat imamları arasında bu idğâmı tatbik etmekle şöhret bulmuş olan kişi Ebû Amr'dir. Diğer kurrâdan ona nadiren uyanlar olmuştur.

Bu idğâmın vacip, mümtenî ve caiz olanı vardır. Konu ile alakalı bilgiler ilgili kitaplarda geniş bir şekilde ele alınmıştır.[568]

B. Teshîl (التسهيل) veya Tahkik (التحقيق)

Boğazın başlangıcının göğse bitişik olan kısmından çıkan ve kendisine has mahreci bulunan hemze (أ)'nin[569] kelime içindeki durumuna göre kıraat imamları tarafından farklı okuma şekilleri vardır.

Hemzenin normal mahrecinden çıkarılarak okunmasına "*tahkik*"li okuyuş; yumuşatılarak okunuşuna ise "*teshîl*"li okuyuş denir. Buna göre şâyet hemze, kelimenin başında bulunursa tahkikli olarak okunur. Kelimenin ortasında olduğunda ise dört ihtimal üzerinde durulmuştur. Bunlar *tahkîk, teshîl, tahkik-teshîl arası* (ki ona *beyne beyne* veya *taklîl* de denir), *hazf* ya da *tam hazifle* okumaktır.[570]

Teshîl, kolaylaştırmak, zorluğa ait şeyleri kaldırmak demektir.[571] Buna "teysîr" de denir ki o da aynı anlamı ifade eder.[572] Bunun örneği Kur'an'da iki yerde geçen "يَأْجُوجَ/ye'cûc ve مَأْجُوجَ/me'cûc"(Kehf, 18/94; Enbiya, 21/96) kelimelerinde görülmektedir. Kıraat imamlarından Âsım, bu kelimelerin ortasında yer alan hemzeleri yazıldığı gibi tahkikli olarak okurken, diğer kârîler bu hemzeleri teshîlli olarak "يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ" diye[573] okumuşlardır.[574]

---

564 Temel, **Kıraat**, s. 70.
565 Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 180 (Pâluvî, **Zübdetu'l-İrfan**, s. 133'den naklen).
566 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 2-21.
567 Salah, **"A Study"**, s. 7.
568 Geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 193-207; Suyûtî, **İtkân**, I. 294; Dimyâtî, **İthâf**, I.111-1122; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 315.
569 Temel, **Kıraat**, s. 62.
570 Salah, **"A Study"**, s. 8.
571 Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 187.
572 İbn Manzûr, **Lisân**, XI. 349.
573 Kelimeleri uzatır gibi "yâ cûc ve mâcûc" şeklinde.
574 Kerîm, **Kırâât**, s. 330.

Nâfî ise, "وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ" (Hac, 22/45) kelimesindeki hemzeyi teshîlle okurken diğer kurrâ tahkikle okumuşlardır.[575]

"أَأَنْذَرْتَهُمْ" (Bakara, 2/6) ve "أَإِلَهٌ مَعَ اللهِ" (Neml, 27/60) örneklerinde olduğu gibi, ilk hemzesi soru hemzesi olarak iki hemze bir arada geldiğinde Nâfî, İbn Kesîr ve Ebû Amr, ikinci hemzeleri teshîlli okurken, diğer kurrâ tahkikli okumuşlardır.[576]

Teshîlle okunan hemzenin üç çeşidi bulunmaktadır: **a**. Hemzeyi, (hâ) şâibesi olmaksızın, hemze ile elif arası bir sesle okumak, **b**. Hemzeyi, hemze ile (yâ) arası bir sesle okumak, **c**. Hemzeyi, hemze ile vav arası bir sesle okumak.[577] Buna göre iki hemze bir arada olup ikinci hemzenin harekesi zamme ise bu hemze, hemze ile vav arası bir okuyuşla (mesela, "أَؤُنَبِّئُكُمْ =eu(v)nebbiuküm" şeklinde); meftûh olduğunda elife yakın bir okuyuşla (mesela, "أَأَنْذَرْتَهُمْ = eânzartahüm" şeklinde) ve nihâyet kesre olduğunda ise yâ harfine yakın bir okuyuşla (mesela, "أَئِنَّكُمْ = ei(y)nnekum" şeklinde) okunur.[578]

Bir yerde yan yana gelen iki hemzenin harakesinin meftûh- mazmûm; meftûh-meksûr; mazmûm-meftûh; mazmûm-meksûr ve meksûr- meftûh olması durumunda kıraat imamları tarafından farklı okuyuşlar gerçekleşmiştir.[579]

Cumhur kurrâdan farklı olarak Hamza'nın, hemzeden önce gelen harfin sâkin olması durumunda -"مَنْ آمَنَ" (Bakara, 2/62) "قَدْ أَفْلَحَ" (Şems, 91/9) örneklerinde olduğu gibi- kelimeyi hafif bir sekte ile okuması da ona has bir durumdur.[580]

C. Med (المد)

Med, lügatte uzatmak, çekmek, yükseltmek ve akmak anlamlarına gelir.[581]

Kıraat ıstılâhında ise med, bir harfi, medd-i tabiî dediğimiz doğal uzatmanın üzerinde bir uzatma ile okumaya denir.[582] Kasr/القصر ise kelimede uzatmanın terki olup medd-i tabiînin kendi haline bırakılmasıdır.

İbn Mes'ûd, birine Kur'ân okumayı öğretirken şahıs, " إنما الصدقات للفقراء والمساكين" (Tevbe, 9/60) âyetini med yapmadan seri bir şekilde okumuştur. İbn Mes'ûd ona "Resulullah (sav) bu âyeti bana (senin okuduğun gibi) okutmamıştı" deyince o kimse, *"Ya Ebâ Abdirrahmân, öyleyse nasıl okutmuştu?"* diye sorar. İbn Mes'ûd, bunun üzerine âyeti tekrar okur ve kelimelerin uzatılacak yerlerini gerektiği kadar uzatarak okur..."[583]

Bu haber, med hususunda hüccet ve nas olmuştur.

---

[575] Salah, **"A Study"**, s. 8.
[576] Salah, **"A Study"**, s. 9.
[577] Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 187-188.
[578] Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 341.
[579] Bkz. Salah, **"A Study"**, s. 9.
[580] Bkz. Salah, **"A Study"**, s. 9.
[581] Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1993, I. 336.
[582] Suyûtî, **İtkân**, I. 302; Kâmil Musa, **Tibyân**, s. 396.
[583] Bkz. Suyûtî, **İtkân**, I. 302; Said b. Mansur, **Sünen**, V. 257. Bu haberin senedindeki râvîler, sikadır. Taberânî, aynı hadisi zikretmiştir. Bkz. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Mavsıl, 1983, IX. 137.

Meddin iki sebebi vardır: a. Lafzî: Hemze ile sükün b. Mânevî: Nefiy'de mübalağayı kastetmektir.[584]

Hemze, hem harf-i medden önce, hem de sonra gelir. " اٰمَ ، رَأي ، إيمانْ ، خاطِيينَ" gibi.

Bir yerde harf-i med gelir, onun akabinde hemze bulunur ve ikisi de aynı kelimede yer alırsa buna "medd-i muttasıl" denir. "أولئِكَ، شَاءَ ، مِنْ سُوءٍ ،يُضِيءُ" kelimelerinde bu durum bulunmaktadır. Harf-i med kelimenin sonunda, hemze de diğer kelimenin başında olursa buna "medd-i munfasıl" denir. Bunun örneği ise " فِي أنفُسِكُمْ، بِما أنزَلَ، يا أيُّها، قالوا آمَنّا " kelimelerinde bulunmaktadır.[585]

Med, hemzeden ötürü yapılır. Çünkü harf-i med gizlidir. Hemzenin telaffuzunda zorluk vardır. Bu yüzden, telaffuzda kolaylık sağlamak amacıyla med harfi uzatılır.[586]

Sükûn, ya lazımî ya da ârizî olur. Lâzimî sükûn, kelime üzerinde durulsa da geçilse de var olan sükûndur. "دابَّة، أتُحاجُّونِّي، الضَّالِّينَ" kelimelerinde bulunan sükûn böyledir. Ârizî sükûn ise, kelime üzerinde durulduğunda ortaya çıkan, geçildiğinde yok olan sükûndur. Vakf halinde "الحِسابْ، نَستَعِينْ، الرَّحِيمْ، يُوقِنُونْ" gibi kelimelerinde durulduğunda bu sükûn ortaya çıkmaktadır. Bu sükûn, kimi imama göre idğâm ile de oluşabilir. Buna göre " فِيهْ هُدًي، وقَالْ لهُمْ، ويَقُولْ رَبَّنا، فلا أنسابْ بَيْنَهُمْ" kelimelerinde olduğu gibi aynı cinsten harfler bir arada bulunduğunda ilki sükûn; ikincisi ise harekelenerek birbirine idğâm edilir. Bu durumda kelime uzatılarak okunur. Kıraat imamlarından Ebû Amr, bu idgâmı yapmıştır.[587]

Med, iki sâkini birleştirmek için sükûndan dolayı da yapılır. Bu durumda med, hareke yerine geçer.

Kurrâ, her ne kadar uzatma miktarında ihtilaf etmişlerse de medd-i muttasıl ile sükûn-u lâzımdan dolayı oluşan medlerin uzatılmasında ittifak etmişlerdir. Munfasıl ve sükûn-i âriz ile yapılan meddin uzatılması ve kısaltılması hususunda ise ihtilaf edilmiştir.

Medd-i muttasıl'ın, herhangi bir aşırılığa gitmeden usûlüne uygun bir miktar uzatılmasında ise çoğu kurrâ ittifak etmiştir. Diğer bir kısım kurrâ ise medd-i munfasılda olduğu gibi medd-i muttasılın da değişik durumları olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hamza ve Verş, medd-i muttasılı uzun, Âsım daha az, İbn Âmir, Kisâî ve Halef daha az, Ebû Amr ve diğerleri ise cok az uzatmışlardır.[588]

D. Tefhîm (التفخيم) ve Terkîk (الترقيق)

Tefhîm (التفخيم), lügatte, bir şeyi büyütmek ve kalın yapmak anlamındadır.[589] Kıraat ilminde ise, harfleri okurken dilin kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesine ve ağzın içinin ses ile dolmasına yani harfin kalın okunmasına denir.[590]

---

[584] İbn Cezerî, Neşr, I. 313; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 183.
[585] Suyûtî, **İtkân**, I. 303.
[586] Kâmil Musa, **Tibyân**, s. 396.
[587] Suyûtî, **İtkân**, I. 303.
[588] Suyûtî, **İtkân**, I. 304
[589] Âsım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, İstanbul, 1304, IV. 428.
[590] Temel, **Kıraat**, s. 131.

Bu konuda kurrâ arasında ihtilafa neden olan râ (ر) ve lâm (ل) harfleridir. Lâm harfi bir yerde tüm kıraat imamlarının ittifakı ile kalın okunur. O da "الله" lafzıdır. Bu durum lafzatullahtan önce kesre olan bir harf bulunmaması durumundadır. Şâyet ismin evvelinde (بسم الله ، قل اللّهُمَّ ، بالله ، لِلّه) örneklerinde olduğu gibi kesreli bir harf bulunursa bu durumda ince okunur.[591] Ancak Nâfi'nin ikinci râvisi Verş, tefhîm ve tağliz -ki harfi kalın ve kaba söylemeye denir- harfleri olan sad (ص), tı (ط), zı (ظ) harflerinden sonra meftûh bir lâm geldiğinde kelimeyi kalın olarak okumuştur. "الصلاة، والطلاق، واظلم، فيُصلّبُ، معطّلة" kelimeleri buna örnektir. Verş, bu kelimelerdeki lâm harflerini Türkçemizde hıyar olarak da bilinen salatanın okunuşu gibi bir sesle kalın olarak salâti/صَلاَت, talâkı/طلاق, azlamu/أظلَم şeklinde okumuştur.[592]

Ra (ر) harfi ise kıraat imamlarının ittifakı ile üç yerde ince okunur: Bunlar, kendisi kesreli olduğunda (فَرِحَ gibi) veya kendisinden sonra sâkin med harfi olan yâ (ي) geldiğinde (سَرِيعٌ gibi) ya da kendisi sâkin olup kendinden önceki harf kesreli olduğunda (فِرْعَوْنَ، شِرْذِمَةٌ، أَنْذِرْهُمْ, gibi) gündeme gelmektedir.[593]

Râ harfi sâkin olup bir önceki harfin harekesi kesre olmakla birlikte râ harfinden sonra istilâ harfleri olarak bilinen "خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ" cümlesinde toplanan harflerinden birisi gelirse ("مِرْصَاد، قِرْطَاس" örneklerinde olduğu gibi) râ yine kalın okunur.[594] Ancak bu kaideye muhalif olarak şâyet râ sâkin olur, ondan bir önceki harf meksûr olur ve râ'dan sonra da istilâ harflerinden birisi gelirse bu durumda râ'nın hem ince, hem de kalın okunması, tüm kurrâ tarafından caiz görülmüştür. Şuarâ, 26/63. âyette geçen "فِي كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" cümlesinde yer alan "فِرْقٍ" kelimesi, buna örnektir.[595]

Vakıf halinde de râ'nın ince ve kalın okunduğu yerler vardır: Buna göre râ'nın evveli meksûr olursa ince okunur. "مُسْتَقِرْ ، قُدِرْ ، الشِّعْرْ" gibi. Aynı şekilde kendisi sâkin olup ondan önceki harf de sâkin bir yâ olursa râ yine ince okunur. "لا ضَيْرْ ، قَدِيرْ" kelimelerinde olduğu gibi.

İmâle yapan kurrâya göre imâle harfi râ'dan önce gelirse yine ince okunur: "الأنهَارْ، الأبرَارْ" örneklerinde bu durum vardır. Ancak bu kelimeler, imâle yapmayanlara göre kalın okunur.

Râ'dan önceki harf meftûh veya mazmûm ise râ vakıf halinde kalın okunur. Kevser sûresinde ("إنّا أعطَيْنَاكَ الكَوْثَرْ . فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ . إنّ شَانِئَكَ هُوَ الأبتَرْ" Kevser, 108/1-3) ve "البَشَرْ، القَمَرْ، والفَجْرْ، القَدْرْ" kelimelerinde benzer durum bulunmaktadır.[596]

İmâle olunan kelimedeki râ ise ince okunur: "نَصَارَى (nesârê)", "سُكَارَى" (sükârê), "أُخْرَى (uhrê)" ve "ذِكْرَى (zikrê)"[597] kelimelerinde olduğu gibi.

---

[591] Dânî, **Teysîr**, s. 53.

[592] İbn Cezerî, **Neşr**, II. 107; Dânî, **Teysîr**, s. 55-53; Salah, **"A Study"**, s. 10.

[593] Bkz. Salah, **"A Study"**, s. 10; Hüsni, **Tilâvet**, s. 210.

[594] İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, **Risâle-i İbn Cezerî**, terc. Hüseyin Harputoğlu, Bereket Yayınevi, İstanbul, ts., s. 43; Hüsni, **Tilâvet**, s. 210.

[595] Hüsni, **Tilâvet**, s. 210.

[596] İmamların ihtilaf ettikleri diğer örnekler için bkz. Hüsni, **Tilâvet**, s. 210-213; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 400-404.

[597] Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 404.

E. İmâle (الإمالة)

Lügatte, bir şeye yönelmek, bir tarafa çekmek anlamlarına gelen "meyl/ميل" kelimesinden türeyen[598] imâle, elifi yâ harfine doğru meylettirerek, ikisinin arası bir sesle, fethalı olan harekesini kesreye yaklaştırarak okumaktır.[599]

Bazı âlimler, "Kur'ân tefhîm (harfleri kalın okuyan Kureyş lehçesi) ile inmiştir" hadisi gereği[600] imâleyi kerih görmüşler ise de buna karşı diğer âlimler, Kur'ân'ın yedi harf ruhsatı gereği diğer kabile lehçelerine göre de okunabileceğini gerekçe göstererek imâlenin bu nedenle caiz olduğunu söylemişlerdir.[601] Nitekim Kureyş ve Hicâz ehli tahkik ile (yani kelimeler üzerinde imâle yapmadan) okurken Arap kabilelerinden Necdiyye, Temim, Esed ve Kays kabilelerinde imâle yaygın olarak kullanılmıştır.[602]

Kıraat imamlarından Nâfî (onun ravilerinden Verş tariki), Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef'in kıraatlarında imâle yaygın olarak bulunmaktadır. İbn Âmir, İbn Kesîr ve Âsım ise imâleyi nadir olarak uygulamışlardır.[603]

Kıraat imamlarından imâle yapanlar, imâle yaptıkları kelimeler üzerindeki imâle miktarları konusunda da ihtilaf edilmiştir.[604] Hamza, Kisâî ve Halef, Kur'ân'da mevcut yâ harflerinden munkalip olan her elif'i imâle ederler. Böylece imâle yapılan kelime ile kelimenin son harfinin yâ harfine çevrilmesi sağlanmış olur. "ذِكْرَي، الهُدَي، سَعَي، أبَي، إشتَرَي، الفَتَي" gibi kelimelerin "zikrâ" yerine "zikrê" diye; "hudâ" yerine "hudê" şeklinde okunması, bunun örneklerindedir.[605]

F. İtbâ (الإتباع)

Kelime anlamı, tâbi kılma, peşine katma, izini sürme gibi anlamlara gelen itbâ, "Bir kelimedeki harfin harekesini verirken yakınında bulunan diğer harf ve kelimelere uyumun ve fonetik insicâmın gözetilmesi" şeklinde tanımlanır.[606]

Bunun bir çok örneği vardır:

a) **Sâkin olan harfin harekelenmesi:** Sâkin olan bir kelime vasıl hemzesi ile karşılaştığında, sonu sâkin olan kelime, kesre ile harekelenerek diğer kelimeye geçişi sağlanır. "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ" (Bakara, 2/173) cümlesinde bu durum vardır. Dikkat edilirse ilk kelimede bulunan (مَنْ) şart edatının sonu sâkindir. Bu edâttan fiile geçiş konusunda kıraat imamları tarafından iki alternatif kullanılmıştır. Âsım, Hamza ve Ebû Amr bu geçişi "مِن" edatına kesre harekesi vererek yaparken; diğer kurrâ "مَنْ" şart edatının sonuna zamme harekesi vermek suretiyle âyeti "فَمَنُ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ" şeklinde okumuşlardır.[607]

---

598 İbn Manzûr, **Lisân**, XIV. 159.

599 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 30; Suyûtî, **İtkân**, I. 284; Pâluvî, Abdulfettâh, **Zübdetu'l-İrfân**, Hilal Yayınları, İstanbul, ts., s. 17; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 181; Temel, **Kıraat**, s. 73.

600 Hâkim, **Müstedrek**, II. 252, 264 "...أنزل القرآن بالتفخيم"

601 Suyûtî, **İtkân**, I. 290.

602 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 29.

603 Salah, **"A Study"**, s. 12.

604 Bkz. Dânî, **Teysîr**, s. 46-45; Salah, **"A Study"**, s. 12.

605 Dânî, **Teysîr**, s. 45-46.

606 Salah, **"A Study"**, s. 13.

607 Salah, **"A Study"**, s. 13.

Benzer durumu, "وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ" (Yusuf, 12/31) ve "وَأَنِ اعْبُدُونِي" (Yâ-Sîn, 36/61) âyetlerinde de görmekteyiz.[608]

b. **Cemî mîm'inin okunuşu:** Kıraat imamları arasında ihtilafa neden olan konulardan birisi de "هُمْ" zamirinin okunuşudur. Bir kısım kurrâ, okunuşta kolaylık olsun diye bu zamirin bitiştiği kelimenin harekesine göre kesreli olarak "عَلَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، بِرَبِّهِمْ" şeklinde okunurken; Hamza, aynı zamiri tüm Kur'ân'da nerede geçerse geçsin aslı üzere bırakarak "عَلَيْهُمْ، إِلَيْهُمْ، لَدَيْهُمْ" şeklinde okumuştur.[609] Öte yandan İbn Kesîr ve Nâfî'nin bu kelimeleri, "عَلَيْهِمُو" şeklinde okuduğu da nakledilir.[610]

Yine kinaye hâ'sı olan "هُ" zamiri, bazı kurrâ tarafından aslı üzere zammeli olarak bırakılırken; bazı kurrâ tarafından meksûr olarak cümle içindeki durumuna göre farklı şekillerde okunmuştur. (يَعْلَمُهُ ، لَهُ ، بِهِ ... gibi)

Ancak zamirin okunuşunda bir kısım kurrâ, bazı istisnalara da gitmiştir. Mesela Âsım, Hafs rivâyeti ile "وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ" (Kehf, 18/63) ve "بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ" (Feth, 48/10) âyetlerinde zamirleri aslı üzere okumuştur.[611] Nâfî, cumhur kıraat imamlarının "لِأَهْلِهِ امْكُثُوا" şeklinde okuduğu[612] âyeti, "فَقَالَ لِأَهْلِهُ امْكُثُوا" (Kasas, 28/29) şeklinde okuyarak bu konuda Hamza'ya tabi olmuştur.[613] İbn Âmir de cumhur kıraat imamlarının "أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ" (Nûr, 24/31) şeklinde okuduğu âyeti[614] "أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ" şeklinde; "يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ" (Zuhruf, 43/49) şeklinde okudukları âyeti[615] ise "يَاأَيُّهُ السَّاحِرُ" diye okumuştur.[616]

Bazı kurrâ ise vakıf dışında da he (ه) zamirini illetli ve meczûm bir fiile bitiştiği zaman sâkin olarak okumuştur. Bunun bir örneği olarak Ebû Bekir rivâyeti ile Âsım, Ebû Amr ve Hamza, "يُؤَدِّهِ" (Âl-i İmrân, 3/75) kelimesini "يُؤَدِّهْ" şeklinde; "نُؤْتِهِ" (Âl-i İmrân, 3/145) kelimesini "نُؤْتِهْ" şeklinde; "نُوَلِّهِ" (Nisâ, 4/115) kelimesini ise "نُوَلِّهْ" şeklinde okumuşlardır.[617]

G. Ğunne (الغنة)

Lügatte ğunne genizden çıkan nûn-u sâkine-i hafîfeye denir.[618] Istılâhta, genizden gelen bir sestir ki mim (م) ve nûn (ن) harfine mahsustur.[619] Nûn olmasa da tenvinli olması idğâm için geçerli bir husustur.

Ğunne'nin yerleri şunlardır:

a. Mim (م) ve nûn (ن)'un şeddeli olması durumunda;

b. Sâkin nûn'un vâv (و), yâ (ي), lâm (ل), mim (م), râ (ر) ve nun (ن) harflerinden birisinin önüne geçmesi durumunda;

---

608 Salah, "**A Study**", s. 13.
609 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 273-274; Tetik, **Kıraat İlmi**, s. 136.
610 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 302; Salah, "**A Study**", s. 13. Bu kaidelerin her birinin istisnaları bulunmaktadır.
611 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 302.
612 Kerîm, **Kırâât**, s. 389.
613 Salah, "**A Study**", s. 14.
614 Kerîm, **Kırâât**, s. 353.
615 Kerîm, **Kırâât**, s. 493.
616 Salah, "**A Study**", s. 14.
617 Salah, "**A Study**", s. 14. Burada konu ile alakalı diğer örnekler bulunmaktadır.
618 Temel, **Kıraat**, 53 (Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Fazileti**, s. 240-241 den naklen)
619 Temel, **Kıraat**, s. 53.

c. Mim (م) ve nûn (ن) harfinin ba (ب) harfinin önüne geçmesi durumunda;

d. Sâkin nunun ihfâ harflerinden birisinin önüne geçmesi durumunda.

Bunlardan ilk iki şık, "idğâm" olarak isimlendirilir. Üçüncü şık, tecvîd kitaplarında "iklâb" veya "dudak ifhası" olarak geçerken, dördüncü şık ise "ihfa" başlığında ele alınır.

İlk şıkka göre mim (م) ve nûn (ن)'un şeddeli olması durumunda idğâm yapılması konusunda kurrâ arasında ihtilaf yoktur. İkinci şıkka göre tenvin veya sâkin nundan sonra gelen, mim (م), nûn (ن), vav (و) ve yâ (ي)'da ğunne yapılarak idğâm edilir (ki buna tecvîdde idğâm mea'l-ğunne denir). "مِن مَّالِ اللهِ" (Nûr, 24/33); "مِن وَالٍ" (Ra'd, 13/11); "مَن يَقُولُ" (Bakara, 2/8); "فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا" (Bakara, 2/24) kelimeleri buna örnektir.[620]

Üçüncü şıkta ise sâkin mim (م) (ya da sâkin nûn veya tenvîn)den sonra bâ (ب) harfinin gelmesidir. "مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ" (Âl-i İmrân, 3/101); "مِنْ بَعْدِ" (Şûrâ, 42/28) ve "صُمٌّ بُكْمٌ" (Bakara, 2/18) kelimeleri buna örnektir.

Nûn (ن)dan münkalib olan mîm (م), nûn (ن) ve tenvinin, bâ (ب) harfine uğradığında ğunne yapılması konusunda kurrâ arasında ihtilaf yoktur. Ancak sâkin mim'in ba (ب) harfine uğraması durumunda ("مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللهِ" örneğinde olduğu gibi) bazı kurrâ, bunun gunnesini izhâr eder gibi okurken; bazıları bunu ihfâ gibi okumuşlardır. Kimi kurrâ ise bu durumda idğâm yapmışlardır.[621]

Dördüncü şıkta yer alan ihfâ, kelime olarak gizlemek demektir.[622] Tecvîd'de, harfi gizlemeye denir. İhfâ, tanım olarak idğâm ile izhâr arasında bir hâl olup kelimeyi şeddesiz ve ğunneli (sesi genizden getirerek) okumaya denir.[623] Buna göre, tenvin veya sâkin nûn'un ihfâ harflerinden birisine uğraması ile oluşan ihfâ,[624] üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen olmak üzere iki kısımda mütala edilir. İttifak edilen kısım, ihfâ harfleri olarak bilinen "ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك" harflerinden birisine tenvin veya sâkin nûn'un uğraması ile gerçekleşir. Bu durumda "ihfâ"nın ğunnesinde kurrâ ittifak halindedir. "وَمَنْ تَابَ، مِنْ زَوَالٍ، مِنْ قَرَارٍ" örneklerinde olduğu gibi. Ancak sâkin nûn (veya tenvin)'den sonra gelen iki harf vardır ki bunların ihfâ veya izhârlı olarak okunması konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu iki harf, "غ، خ"dir. Kıraat imamlarının çoğunluğuna göre bu iki harf izhârlı olarak okunmakla beraber, Müseyyebî kanalıyla Nâfi' ve Ebû Amr, bu iki harfi de ihfâ'lı olarak okumuşlardır. Onlara göre bu iki harf, boğazın göğse yakın olan yerinden çıktığı için gizlenmeleri mümkün değildir ve ihfâ kapsamındadır.[625]

Ğ. İzâfet Ya'ları

Bu başlık ile kastedilen izâfet ya'ları, fiile, isme ve harfe bitişmiş olan mütekellim yâ'larıdır. "إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (En'âm, 6/161) örneğine

---

620 Salah, "**A Study**", s. 17.
621 Salah, "**A Study**", s. 17.
622 İbn Manzûr, **Lisân**, XIV. 237.
623 Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **Esâsu'l-Belâğa**, Beyrut, 1965, I. 245; Ünlü, **Tecvîd**, s. 87-89.
624 Ünlü, **Tecvîd**, s. 87.
625 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 22.

dikkat edilirse âyette "إنّ", harf; "هَدَى", fiil; " رَبّ" ise isimdir. Her üçüne de izâfet yâ'sı bitişmiştir.[626]

Bu yâ'ların okunuşunda da diğer usûl farklılıklarında olduğu gibi kurrâ arasında tartışma mevcuttur. Mushaf'ta kelimelere bitişik olarak yazılmış bulunan ve toplamı 214 olan izâfet ya'larını, İbn Kesîr, Nâfî ve Ebû Amr gibi bir kısım kıraat imamı fetha ile (mesela, إنّي أخاف (Haşr, 59/16) âyetinde izâfet yâsını fethalı olarak إنّيَ أخاف şeklinde) okurken, bazıları sükûn ile med harfi olarak (yine aynı âyeti örnek verirsek إنّي أخاف şeklinde) okumuşlardır.[627]

Ancak izâfet ya'sının kıraatta gösterilip gösterilmemesi hususunda da kıraat imamları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuda altı çeşit durumdan söz edilir:

1. Fethalı hemze olarak okunan ya'lar: "إنّي أخاف" (Şuara, 26/135) âyetinde olduğu gibi.

2. Kesreli hemze olarak okunan ya'lar: "مَنْ أنْصَارِي إلَى الله" (Sâf, 61/14) âyetinde olduğu gibi.

3. Mazmûm hemze olarak okunan ya'lar: "وَإنّي أعِيذُها بِكَ" (Âl-i İmrân, 3/36) âyetinde olduğu gibi.

4. Lâm-ı tarife fethalı olarak geçiş yapılarak okunan ya'lar: "آتَانِيَ الكِتَابَ" (Meryem, 19/30) âyetinde olduğu gibi

5. Vasl hemzesi olarak okunan yâ'lar: "يا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ" (Furkân, 25/27) âyetinde olduğu gibi.

6. Hemze dışındaki harflerle okunan diğer yâ'lar: " إنّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبّ العالمين" (En'âm, 6/162) âyetinde olduğu gibi.[628]

H. Sekte Hâ'sı (هاء السكتة)

Fiile, açık isme veya zamîre eklenen zâid hâ (ه)'ya sekte hâ'sı denir.[629] Kur'ân'da yer alan "لَمْ يَتَسَنَّهْ" (Bakara, 2/259) ve "فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" (En'âm, 6/9) vb. âyetlerde bunun örnekleri görülmektedir.

Kıraat imamları, bu sekte hâ'larının vakıf halinde isbatında ittifak halinde olmakla beraber vasıl hali konusunda ihtilaf etmişlerdir.

İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, Âsım ve İbn Âmir vasıl halinde de bu he (ـه) lerin bırakılması görüşündedirler. Bazıları ise –ki Hamza onlardandır- hazfinden yanadır. Kimisi ise "لَمْ يَتَسَنَّهْ" gibi bazı kelimelerde hazfinden yana iken diğer yerlerde isbatından yanadır. Ancak onların hepsi, " يا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ وَلَمْ أدْرِ ما حِسَابِيَهْ" (Hâkka, 69/19-20) âyetlerindeki sekte hâlarının isbatı konusunda ittifak halindedirler.[630]

Özetleyerek aktardığımız bu farklılıklar, kıraat ilminde "**usûlde farklılıklar**" olarak isimlendirilir. Ancak bu farklılıkların, Kur'ân tefsîri bağlamında, âyetleri anlamlandırmada bir fonksiyonu bulunmamaktadır.

---

626 Salah, "**A Study**", s. 19.
627 Güneş, **Kur'ân**, s. 36.
628 Dânî, **Teysîr**, s. 56-60; Salah, "**A Study**", s. 19.
629 Salah, "**A Study**", s. 18.
630 Salah, "**A Study**", s. 118.

2. Cümlelerdeki Gramer İhtilafları (Nahiv İhtilafları)

Sahîh kıraatta bulunması gereken üç rükunden birisinin Arap diline uygunluk olduğunu biliyoruz. İşte kıraat imamları, okuyuşlarını ele alırken bu esası da kriter olarak göz önüne almışlar ve kıraatları buna göre değerlendirmişlerdir. Bu nedenle bundan sonra ele alacağımız iki konu başlığı, kıraat imamlarının nahiv kurallarını nasıl işlettiklerini açıkça göstermektedir. Kuşkusuz nahiv kurallarında meydana gelen bu farklılıkların anlam üzerinde değişikliğe sebep olacağı ortadadır. Dolayısıyla bu farklılıkların tefsîr açısından önemi büyüktür.

Nahiv yönünden var olan bu ihtilaflar, fiillerde, isimlerde ve harflerde olmak üzere üç çeşittir. Biz burada konu hakkındaki örnekleri özetle vermeye çalışacağız.

A. Fiille İlgili Nahiv İhtilafları

Cümlede bulunan fiil kalıbının mâzî, muzârî ya da emir olarak değişikliğe uğraması veya fiilin ma'lûm ve meçhûl olarak okunması, cümlenin yapısının değişikliğe uğramasına neden olabilmektedir. Şimdi bunu detaylandırarak sırası ile ele almaya çalışalım.

a. Muzarî Fiil'in İ'râbı

Bilindiği gibi fiil-i muzârî, cümle içinde i'râb yönüyle kendisinden önce onu nasb edecek bir edat varsa mansûb, cezm edecek bir edat varsa meczûm, yalın halde ise merfû olarak i'râb görmektedir.[631]

Bu özelliklerin her birini kıraat imamları, okuyuşlarında göstermişlerdir:

aa. Merfû veya Mansûb Olması

Kıraat imamlarından bir kısmı, bazı fiilleri mansûb olarak okurken diğerleri ise onu merfû olarak okumuşlardır. Mesela, "كُنْ فَيَكُونُ" (Bakara, 2/117) kelimesindeki "يَكُونُ" kısmı, İbn Âmir tarafından nasb ile "فَيَكُونَ" diye okunurken, diğer kurrâ ise merfû olarak "فَيَكُونُ" diye[632] okumuşlardır.[633]

Yine aynı şekilde "وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰئِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا" (Âli İmrân, 3/80) âyetindeki "يأمركم" fiilini Âsım, İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr ve Kisâî nasb ile daha önceki cümleye atfederek "يَأْمُرَكُمْ" şeklinde okurken, diğerleri ise merfû olarak "يَأْمُرُكُمْ" şeklinde okumuşlardır.[634]

ab. Merfû veya Meczûm Olması

Kıraat imamlarından bir kısmı, bazı yerlerde bir kelimeyi meczûm okurken, bazı yerlerde ise merfû olarak okumuşlardır. Mesela, " فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ لِمَنْ

---

[631] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Hişam el-Ensârî, **Şerhu Katru'n-Nedâ** (tahk.Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Kâhire, 1383, s. 50 vd.; Karaman, Hayrettin- Topaloğlu, Bekir, **Arapça Dilbilgisi(Sarf-Nahiv)**, İstanbul, 1975, s. 206-211.

[632] Kur'ân'da, "كن فيكون" kalıbı (Bakara, 2/117) âyeti dışında şu yerlerde de bulunmaktadır. Âli İmrân, 3/47, 59; En'âm, 6/73; Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yâ-sîn, 36/82; Gâfir, 40/68. Bu sekiz yerden ikisinde kurrâ ittifak ederken diğer altı yerde ihtilaf etmişlerdir (Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 297).

[633] Dânî, **Teysîr**, s. 65; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 296-7; Kerîm, **Kırâât**, s. 18.

[634] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 213; Dânî, **Teysîr**, s. 74; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 377; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 240; Kerîm, **Kırâât**, s. 60.

يَشَاءُ" (Bakara, 2/284) âyetinde yer alan fiilleri İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Yakub metinde geçtiği üzere merfû okurken, diğer kurrâ ise bu fiilleri meczûm olarak "فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبْ لِمَنْ يَشَاءُ" şeklinde okumuşlardır.[635]

Aynı konuda İbn Âmir, Kehf, 18/26. âyeti meczûm olarak " وَلَا تُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" şeklinde okurken diğer kurrâ ise merfû olarak okumuşlardır.[636]

ac. Mansûb veya Meczûm Olması

Bunun örneği Kur'ân'da iki yerde bulunmaktadır.[637] Mâide, 5/47. " وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ" âyetinde geçen "وَلْيَحْكُمْ" fiili, kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından yazıldığı gibi meczûm olarak okunurken, Hamza tarafından aynı kelime "... وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ" şeklinde okunmuştur.[638] Buna göre Hamza, fiilin başında bulunan lâm (ل) harfini, sebep bildiren ve muzârî fiili gizli bir "أَنْ" ile mansûb kılan ve "كَيْ/için" anlamında[639] kullanıp bir önceki âyette geçen "وَقَفَّيْنَا" ya da "آتَيْنَا" kelimelerinin muteallakı[640] olarak değerlendirmiş ve fiili mansûb okumuştur. Diğer kurrâ ise bu lâm harfini emir lâm'ı olarak düşünmüşlerdir ki lâm bu bakış açısında fiili cezm etmektedir.[641] Bu durumda onlar da Allah'ın İncil'de kendilerine indirdiği hükümlerle emrolunmuş olmaktadırlar.[642]

Bir diğer örnek ise Münafikûn, 63/10. âyette yer alan " فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ" ifadesinde geçmektedir. Burada yer alan "أَكُنْ "fiili, genelde tüm kurrâ tarafından mahzûf olan şart edâtının cevabı düşüncesiyle cezimli olarak ve açılımı "إِنْ أَخَّرْتَنِي أَصَّدَّقْ وَأَكُنْ" şeklinde bir takdirle okunmuşken;[643] Ebû Amr ise daha önceki cümlede bulunan "أَنْ" nasb edâtına atfen mansûb okumuştur.[644]

b. Fiil-Fâil Uyumu

Arapça'da cümle kuruluşları incelendiğinde, fiil cümlesindeki tenasüb ve insicamın görüntülerinden biri de, fiil ile fâil arasındaki uyumdur. Aynı şekilde müzekkerlik-müenneslik, tekillik-çoğulluk gibi yönlerden de fiil ile fâil arasında bir uyumun olması gerekir. Ayrıca fiilin ma'lûm olması durumunda fâilin ona uygun olması; fiilin meçhûl okunması durumunda ise fâil yerine nâib-i fâilin gelmesi gerekir. Kıraat imamları bu bilinen kurallara dayanarak kıraat tercihine gitmişlerdir. Fiilin ma'lûm ya da meçhûl okunmasına; tam ya da nâkıs görülmesine ve cümledeki harekelere etkisine göre farklı şekillerde bu fiilleri tevcih etmişlerdir.

---

635 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 195; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 237; Kâdî, **Büdûr**, s. 58; Kerîm, **Kırâât**, s. 49. İbn Âmir, Âsım ve Yakub'un okumasına göre cümle, yeni bir cümle olarak cümle-i istinafiyedir. Diğer kurrâ ise bu cümleyi atıf cümlesi olarak değerlendirmişlerdir. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 355.

636 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 778; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 310; Dimyâtî, **İthâf²**, s. 289; Kerîm, **Kırâât**, s. 296.

637 Salah, **"A Study"**, s. 21.

638 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 244; Dânî, **Teysîr**, s. 82; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 254; Kerîm, **Kırâât**, s. 116.

639 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 442.

640 Hemezânî, **Ferîd**, II. 43.

641 Salah, **"A Study"**, s. 21.

642 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 442.

643 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, III. 1271; Hemezânî, **Ferîd**, IV. 474.

644 Ukberî, **Tibyân**, II. 1224; Salah, **"A Study"**, s. 21.

Kur'ân kıraatlarında genel itibariyle bu kurala uyulmasına rağmen ba yerlerde bir kısım kıraat imamının genel kurala uygun olarak ma'lûm okuduğ bir fiili, diğer bir kısım kıraat imamının ise –elbette bir başka kurala gör meçhûl okuduğu olmuştur. Örneğin Bakara, 2/48. âyette yer alan " يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" cümlesindeki fiili, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Âsım ve Nâfî, müzekk olarak okurken; diğer kurrâ ise "تُقْبَلُ" şeklinde okumuştur.[645] Kelimeyi "يُقْبَلُ" şeklinde okuyanlar, şefaat kelimesinin aslında hakîkî bir müennes olmadığ onun bir masdar olduğunu söylerler. Onlara göre kelime, aslında "التشفع/şefaa etme" anlamındadır ve tıpkı "mev'iza/موعظة" kelimesinde olduğu gibidir. Çünk "mev'iza/موعظة" yazılışta müennes olmasına rağmen anlam olarak (وعظ) müzekkerdir. Nitekim bir âyette bu kelime "فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ" şeklinde gelmiştir Bu da ifade edilen sözün açık bir kanıtıdır.[646] Buna göre şefaat kelimesi de tıpkı "meviza/موعظة" kelimesi gibi müzekker olduğundan fiilin ona uygun olarak müzekker kalıbında يُقْبَلُ şeklinde gelmesi gerekecektir. "Şefaat/شفاعة" kelimesini müennes gören kurrâya göre ise, fiilin ona uygun olarak "تُقْبَلُ" şeklinde gelmesi gerekir.[647] Ancak her iki okuyuşta da anlam itibariyle bir değişiklik söz konusu olmamaktadır.[648]

En'âm sûresi 71. âyette yer alan "إستهوي" fiili, cumhur kurrâ tarafından "إستَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ" şeklinde okunmuştur. Ancak kıraat imamlarından Hamza, bu fiili müzekker olarak "إستَهْوَاهُ الشَّيَاطِينُ" şeklinde okumuştur.[649] Arapça'da bilinen bir kural olarak fâil, müzekker ve cem-i teksir olarak geldiğinde, fiilin müennes olarak gelmesi de mümkündür. Bu nedenle cumhur kıraat imamlarının okuyuşu dilsel açıdan yanlış değildir. Nitekim Hucurât, 49/14. âyette "قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا" benzer durum bulunmaktadır.[650] Dikkat edilirse "الأعراب" kelimesi, cem-i teksir olduğu için onun fiili müennes olarak gelmiştir. Bu durumu daha açık bir şekilde "توفي" kelimesinde de görmek mümkündür. Çünkü kelime, Kur'ân'ın bazı yerlerinde "تَوَفَّاهُمُ الْمَلَئِكَةُ" (Nisâ, 4/97) şeklinde okunduğu halde; bazı yerlerde ise müennes kalıbı ile "تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا" (En'âm, 6/61) şeklinde okunmuştur.[651] Demek oluyor ki fâil müzekker veya cem-i teksir kalıbında bulunduğunda, fiilin müzekker ve müennes olarak gelmesi mümkündür. Yoksa fiil ile fâil arasında bir uyumsuzluk söz konusu değildir.

c. Fiilin Tam veya Nâkıs Olması

Bu başlığa konu olan fiil "كان" fiilidir. Bilindiği gibi bu kelime, ismini ref haberini nasb eden edatlardan birisi olarak amel ettiği gibi aynı zamanda tam fiil olarak da amel etmektedir.[652]

---

645 Dânî, **Teysîr**, s. 63; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 212; Dimyâtî, **İthâf²**, s. 135.
646 Mekkî, **Keşf**, I. 238; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 274.
647 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 274.
648 Mekkî, **Keşf**, I. 238.
649 Kerîm, **Kırâât**, s. 136.
650 Salah, **"A Study"**, s. 21.
651 İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, II. 477. Türkçemizde de benzer durum bulunmaktadır. Bizler "melekler onların canını **alırlar**" diyebileceğimiz gibi "melekler onların canını alır" diyebiliriz. Birinde fiili tekil, diğerinde ise çoğul olarak kullanmış olmaktayız. Arapça'da müennes fiiller çoğul için de kullanılır. Bu nedenle bir benzerlik bulunmaktadır.
652 Geniş bilgi için bkz. Abbas Hasan, **en-Nahvu'l-Vâfî**, Dâru'l-Meârif. Kâhire. 1966(I-IV vd.

Mâzî ve muzârî olarak Kur'ân'da yer alan bu fiil, Bakara, 2/282. âyette "إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا" şeklinde geçmektedir. Bu âyette "كان" fiili muzâri olarak gelmiş ve Âsım bu cümlede geçen "تِجَارَةً" kelimesini mansûb olarak okumuştur. Buna göre, "كان" fiili, burada nâkıs olarak kullanılmıştır. Bu durumda cümlede yer alan "تِجَارَةً" kelimesi, bu fiilin haberi konumundadır. Diğer bir kısım kurrâ ise aynı kelimeyi, merfû olarak "تِجَارَةٌ" diye okumuşlardır. Onlara göre "كان" fiili burada tam fiil olarak amel etmiştir ve "تجارة" kelimesi bu fiilin fâili durumundadır.[653]

d. Fiilin Ma'lûm veya Meçhûl Olması

Bu konuda bir çok örnek bulunmaktadır. İkinci bölümde bu konu hakkında daha geniş bilgi verilerek kıraat imamlarının ihtilafına neden olan okuyuşlar arasında Kur'ân'da yer alan ma'lûm ve meçhûl kalıpların bir listesi sunulacaktır. Bu örneklerden bir kaçını burada zikredelim:

Bakara, 2/213. âyetinde yer alan fiil, ma'lûm kalıbı ile "لِيَحْكُمَ" ve meçhûl kalıbı ile "لِيُحْكَمَ" şeklinde;[654] aynı sûrenin 229. âyetinde yer alan bir başka fiil, ma'lûm kalıbı ile "يَخَافَا" ve meçhûl kalıbı ile "يُخَافَا" şeklinde;[655] Nisâ, 4/12. âyette geçen fiil, ma'lûm sıygasıyla "يُوصِي" ve meçhûl sıygasıyla "يُوصَى" şeklinde;[656] En'âm, 6/119. âyette geçen "حرم" fiili ma'lûm sıygasıyla "حَرَّمَ" ve meçhûl sıygasıyla da "حُرِّمَ"[657] şeklinde okunmuştur.

B. İsimle İlgili Nahiv İhtilafları

Fiillerde olduğu gibi isimler de kurrâ tarafından, merfû veya mansûb; merfû ya da mecrûr; mansûb ya da mecrûr; tamlamalı veya yalın; takdimli veya tehirli olarak okunabilmiştir. Şimdi kısaca bunlara temas edelim:

a. İsmin Ref' veya Nasb ile Okunması

Bir kısım kurrâ, kimi yerde bir kelimeyi merfû okurken; diğerleri ise aynı kelimeyi mansûb olarak okumuştur. Meselâ, Bakara, 2/240. âyette yer alan "وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ" cümlesindeki "وصية" kelimesi, Âsım (Hafs rivâyeti ile), İbn Âmir, Ebû Amr ve Hamza tarafından mansûb olarak okunmuştur. Diğer kurrâ ise, aynı kelimeyi merfû olarak okumuştur.[658] Kelimeyi mansûb okuyanlara göre, bu kelime, mahzûf bir fiil ile "لِيُوصُوا وَصِيَّةً" şeklinde bir açılıma sahiptir ki bu durumda "لِأَزْوَاجِهِمْ" kelimesi, vasiyye kelimesinin sıfatı olur.[659] Diğer okuyuşun iki yönü vardır: Birincisi, cümle başı olarak mübteda olduğundan merfûdur. Bu durumda "لِأَزْوَاجِهِمْ" cümlenin haberi olur. İkinci ihtimâle göre, bu

---

[653] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 193; İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 354. Krş. Salah, "**A Study**", s. 22.

[654] Ebû Ca'fer meçhûl olarak, diğer kurrâ ise ma'lûm olarak okumuştur. Bkz. Kerîm, **Kırâât** s. 33.

[655] Hamza, Ebû Ca'fer ve Yakub meçhûl olarak; diğerleri ise ma'lûm olarak okumuşlardır. Kerîm, **Kırâât**, s. 36.

[656] İbn Kesîr, İbn Âmir ve Âsım, meçhûl olarak okurken, diğerleri ma'lûm olarak okumuştur. Bkz. Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmünim, **Kitâbu't-Tezkire fi'l-Kırâât**, tahk. Abdülfettâh Buhayrî, Kahire, 1991/1401, II. 373; Kerîm, **Kırâât**, s. 79.

[657] Nâfi, Hafs, Ebû Ca'fer ve Yakub ma'lûm olarak okurken diğerleri meçhûl olarak okumuşlardır. Bkz. Ğalbûn, **Tezkire**, II. 409; Kerîm, **Kırâât**, s. 143.

[658] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 184; Cezerî, **Neşr**, II. 228; Kerîm, **Kırâât**, s. 39.

[659] İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 331.

kelime yine mubtedâdır. Ancak haberi gizlidir. Takdîri, "فعليهم وَصِيَّةٌ" şeklindedir. "لأزْوَاجِهِمْ" kelimesi ise yine, "وَصِيَّة" kelimesinin sıfatı olmuş olur.[660]

Benzer şekilde, "ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ" (Nûr, 24/58) âyetinde geçen "ثلاث" kelimesini, İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, İbn Âmir ve (Hafs rivâyetine göre) Âsım, metinde yazıldığı gibi okumuşlardır. Diğer kurrâ ise "ثلاثَ" şeklinde okumuşlardır.[661]

b. İsmin Ref' veya Cer ile Okunması

"مَالَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرُهُ" (A'râf, 7/59) âyetinde ve Kur'ân'da geçen diğer yerlerde "غيرُه" kelimesi, Kisâî tarafından "غَيْرِهِ" diye mecrûr okunurken[662]; cumhur kurrâ, merfû olarak okumuştur.

Yine "سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ" (Nûr, 24/40) sıfat tamlamasında "ظلمات" kelimesi, İbn Kesîr (in Kunbül rivâyetine göre) "سَحَابٌ ظُلُمَاتٍ" şeklinde okunurken Bezzî kanalı ile gelen rivâyete göre ise muzaf–muzafun ileyh olarak "سَحَابُ ظلماتٍ" şeklinde okunmuştur.[663]

ba. İsmin Nasb veya Cer ile Okunması

Bunun örneği, Nisâ, 4/1. âyetinde geçen "واتَّقُوا الله الذي تَسَاءَلُونَ بِهِ والأرْحَامَ" cümlesinde bulunmaktadır. Bu cümlede geçen "الأرحام" kelimesi, genelde tüm kurrâ tarafından mansûb okunmuşken; Hamza bu kelimeyi mecrûr okumuştur.[664]

Bir diğer örnek ise abdesti konu alan " فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِقِ... وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ" (Mâide, 5/6) şeklindeki âyette geçen "أرجلكم" kelimesinde bulunmaktadır. Bu kelime, Nâfî, İbn Âmir, Kisâî ve Âsım tarafından "فاغسلوا" kelimesine atfen mansûb okunmuş. İbn Kesîr, Hamza, Ebû Amr ve Ebû Bekir rivâyeti ile Âsım tarafından mecrûr olarak okunmuştur. Bu okuyuşa göre kelime, kendisine daha yakın bulunan "وامْسَحُوا" fiiline atfedilmiş olmaktadır.[665]

bb. İsmin İzâfetli veya İzâfetsiz (Yalın Olarak) Okunması

Kıraat imamları, kelimenin izâfetli ya da izâfetsiz okunması konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Kur'ân'da bunun da örnekleri bulunmaktadır:

"فَجَزَاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" (Mâide, 5/95) âyeti, Âsım, Hamza, Kisâî ve Yakub tarafından, "فَجَزَاءٌ مِثْلُ" şeklinde izâfetsiz olarak okunmuştur. Diğer kurrâ ise izâfetli olarak "فَجَزَاءُ مِثْلِ ماقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ " şeklinde okumuşlardır.[666]

---

660 İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 331.

661 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 333. Burada da "ثلاث" kelimesinin merfû olarak okunması, mahzûf bir mübtedâ'nın haberi olması itibariyledir. Takdiri, "Bu üç vakit sizin çıplak olabileceğiniz vakitlerdir / هذه الأوقات المذكورة ثلاث عورات" şeklindedir. Bkz. Ferrâ, **Me'ânî**, II. 290. Kelimenin mansûb olarak, "ثلاثَ عَوْرَاتٍ" şeklinde okunmasına göre ise, üç zamandan kinaye olarak " ثلاث أزْمِنَةٍ" anlamında kullanılmıştır. (İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 923). Geniş bilgi için bkz. Salah, **"A Study"**, s. 23.

662 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 284; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 534; Cezerî, **Neşr**, II. 270.

663 Kerîm, **Kırâât**, 355.

664 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 401; Dânî, **Teysîr**, s. 78; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 247; Kerîm, **Kırâât**, s. 77.

665 Dânî, **Teysîr**, s. 82; İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 437; Dimyâtî, **İthâf**, I.530; Salah, **"A Study"**, s. 23.

666 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 247; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 255.

Yine aynı âyette geçen "...أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ" cümlesinde, "كفارة" **kelimesi** "طعام" kelimesine izâfetle Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer tarafından " كَفَّارَةُ طَعَامِ مَسَاكِينَ" şeklinde; diğer kurrâ tarafından ise tamlamasız ve bir atf-ı beyân olarak "أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ" şeklinde okunmuştur.[667]

Aynı şekilde "وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ" (En'âm, 6/32) âyeti, kıraat imamlarının geneli tarafından "وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ" şeklinde okunurken; İbn Âmir "وَلَدَارُ الْآخِرَةِ" şeklinde izâfetle okunmuştur.[668]

c. İsmin Takdim veya Tehirli Okunması

Bununla kastedilen cümle içerisinde fâilin mef'ûl'e; mef'ûl'ün fâile takdim edilmesi; ya da nevâsih denilen bazı harf, edat ve fiillerin kendi isimlerine takdim veya tehir edilerek okunmasıdır.

Nitekim, "...فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (Bakara, 2/37) âyeti, kıraat imamların cumhuru tarafından yazıldığı gibi okunmuştur. Bu okuyuşa göre, "تلقى" fiilinin fâili Adem (a.s.) olup, mefûlü ise "كَلِمَاتٍ" lafzıdır. Ancak kurrâdan İbn Kesîr, aynı âyeti "فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ" şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre "آدم" kelimesi, "فَتَلَقَّى" fiilinin mefûlu; "كَلِمَاتٌ" kelimesi de bu fiilin fâili konumundadır.[669] Cumhurun okumasına göre mana, *"Adem Rabb'inden (bazı) kelimeleri aldı..."* şeklinde iken, diğer kıraata göre ise *"Adem'e Rabb'inden bazı kelimeler geldi..."* şeklinde olacaktır.[670] Dikkat edilirse ismin aldığı harekeye göre cümle içinde bir takdim ve tehir meydana gelmektedir.

Bir diğer örnek daha verecek olursak, "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا" (Bakara, 2/77) âyetinde geçen "البر" kelimesi, çoğunluk kurrâ tarafından "لَيْسَ"nin öne geçmiş (mukaddem) haberi olarak mansûb okunmuşken; aynı kelime Hamza tarafından"ليس"nin ismi olarak merfû okunmuştur.[671] Bu okumaya göre "ليس" kelimesi, fiile benzemektedir. İsmi de fâile benzemektedir. Şâyet fâil, fiilden sonra olursa bu durumda ondan sonra mefûlun olması, daha evladır.[672]

C. Harfle İlgili Nahiv İhtilafları

Kıraat imamları, Kur'ân kıraatında karşılaştıkları bazı harfleri okurken, bu kelimelere nahiv yönünden işlerlik kazandırarak amel ettirirken; bazen de bu harfleri, âmil kılmayarak okumuşlardır. Buna dair örnekleri alt başlıklar halinde sunalım:

a. Harfin Amel Edip-Etmemesi

Kimi kurrâ "لَكِنَّ، حَتَّى، لَا، أَنْ" gibi edatları, okumada dikkate alarak amel ettirmiş; kimisi ise bunları okurken değerlendirmeye almamıştır. Kurrâ, bu işi yaparken elbette konu hakkında kendilerine gelen bir nakil bulunmaktadır. Nakli de, Arap dil kurallarıyla desteklemişlerdir. Burada bunlara bir kaç misal verebiliriz:

---

667 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 450-451; Kerîm, **Kırâât**, s. 123.
668 Mekkî, **Keşf**, I. 429; Kerîm, **Kırâât**, s. 131.
669 Hemezânî, **Ferîd**, I. 277; Dimyâtî, **İthâf**, I. 384 vd.; Kerîm, **Kırâât**, s. 6.
670 Hemezânî, **Ferîd**, I. 277; Salah, **"A Study"**, s. 24. Bu örnek ve anlamı üzerinde ilerde durulacaktır.
671 Salah, **"A Study"**, s. 24.
672 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 313.

aa. "لكن" Edatına Misal

"...وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا" (Bakara, 2/102) âyetindeki "لكن" kelimesi, İbn Kesîr, Âsım ve Nâfî tarafından şeddeli ve (ismini nasb haberini raf eden edatlardan olması sebebiyle) amel ettirilerek okunmuştur. İbn Âmir, Hamza ve Kisâî ise onu "لٰكِنْ" şeklinde okumuştur.[673] Bilindiği gibi bu kelime şeddesiz okunduğu zaman isim cümlesi üzerinde etkisi bulunmamaktadır.[674]

ab. "حتي" Edatına Misal

"حَتّٰى يَقُولَ الرَّسُولُ" (Bakara, 2/214) âyetinde geçen "حَتّٰى" kelimesi, Nâfi tarafından amel ettirilmeyerek "حَتّٰى يَقُولُ الرَّسُولُ" şeklinde okunmuştur.[675]

ac. "ان" Harfine Misal

"أَنْ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِينَ" (A'râf, 7/44) âyetinde geçen elif-nûn maddesi, İbn Kesîr (bir rivâyete göre) Nâfî, Ebû Amr ve Âsım tarafından şeddesiz olarak "أَنْ لَعْنَةُ اللّٰهِ" şeklinde okunurken, İbn Kesîr (kendisinden diğer bir rivâyete göre), İbn Âmir, Hamza ve Kisâî tarafından elif-nûn maddesi şeddeli olarak "أَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِينَ" şeklinde okunmuştur.[676]

b. "ان"in Mastar veya Şartiyye Olarak Okunması

Elif-nûn maddesi, bazı kurrâ tarafından şart edatı "إِنْ" olarak okunurken bazıları tarafından mastariye "أَنْ"i olarak okunmuştur.

Bunun bir kaç örneği bulunmaktadır. Bakara, 2/281. âyetin "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى" kısımda yer alan elif-nûn edatını, genel olarak tüm kurrâ, metinde geçtiği gibi okurken; Hamza şartiyye olarak "إِنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى"[677] şeklinde okumuştur.

Diğer yandan "وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ..." (Mâide, 5/2) âyetindeki elif-nûn maddesini, İbn Kesîr ve Ebû Amr, şart edatı olarak "إِنْ صَدُّوكُمْ" şeklinde okurken; diğerleri ise masdariyye olarak okumuştur.[678]

ba. "أن"in Masdariyye veya "أنّ"den Muhaffef Olarak Okunması

Bunun örnekleri de bulunmaktadır. "وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ" (Mâide, 5/71) âyeti, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Yakub tarafından "أنْ", (أنّ)'nin muhaffefi olarak

---

673 Kerîm, **Kırâât**, s. 16; Salah, "**A Study**", s. 25.

674 Akdağ, Hasan, **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 115.

675 Kerîm, **Kırâât**, s. 33; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 324. Nâfî'nin okuyuşuna göre âyetin anlamı *"Nebî ve müminler sarsıldılar... ve bu nedenle nebi, "Allah'ın yardımı ne zaman" dedi"* demek olur ki sarsıntı, bu sözü söylemenin nedeni olmuş olur. Âyette "حتي" edatından önce iki fiil gelmiştir ve her ikisi de mâzî kalıbındadır. Bu nedenle cümlede edat amel etmemiştir (Ukberî, **Tibyân**, I. 172). Diğer kurrâ âyeti "حَتّٰى يَقُولَ الرَّسُولُ" şeklinde okuyarak "حتي" kelimesini âmil kılmışlardır. Onlar cümleye, "إلي أن يقول الرسول" takdirinde bulunarak "حتي" edatının kullanılış amaçlarından olan "gaye ve sonuç bildirmesini" göz önüne almışlardır. Onlara göre cümlede fiil her ne kadar istikbale delalet etse de, Nebî ve müminlerin geçmişteki halini haber vermektedir. Ancak fiil geçmişe ve de şimdiki hale delalet ederse bu durumda "حتي" edatı, bu fiili "أن" masdariyesi ile nasb edemez. Bu nedenle âyete verilen anlam takdiri "إلي أنْ قالَ الرَّسُولُ" şeklinde olur. Bkz. Ukberî, **Tibyân**, I. 172.

676 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 269; Dimyâtî, **İthâf**, s.224-5. Bu âyetteki "ان" maddesine [illegible] değerlendirme için bkz. Hemezânî, **Ferîd**, II. 304.

677 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 193; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 236; Kerîm, **Kırâât**, s. 48.

678 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 242; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 254; Salah, "**A Study**", s. 26; Kerîm, **Kırâât**, s. 106.

okunurken diğerleri ise mastariyye olarak okumuştur. Tıpkı "أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" (Necm, 53/38) âyetinde olduğu gibi.[679]

bb. "ان"in "إِنَّ" veya "أَنَّ" Olarak Okunması

Elif-nûn edatının "أَنَّ" veya "إِنَّ" şeklinde okunduğu da olmuştur. "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ" (Âl-i İmrân, 3/19) âyetindeki elif-nûn maddesini Kisâî, bir önceki âyette geçen "شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" âyetine atfen "أَنَّ" diye okurken; diğerleri bu âyetin, yeni bir cümle olduğunu göz önüne alarak (cümle-i istinâfiyye) böyle okunması gerektiğini söylemişlerdir.[680]

"وَأَنَّ اللهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ" (Enfâl, 8/19) âyetinde[681] ve "وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا" (Tâhâ, 20/119) âyetinde [682] benzer durum bulunmaktadır.[683]

c. "لا" Harfinin Okunuşu

Kıyâme, 75/1. âyette geçen "لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" cümlesinin başındaki "ل" harfi Kumbül kanalı ile İbn Kesîr tarafından uzatmadan "لَأُقْسِمُ" diye okunmuş ve bu lâm'ın âyette yapılan yemine vurgu için gelen lâm-ı te'kîd olduğu düşünülmüştür.[684] Diğer kurrâ ise lâm'ı uzatarak "لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" şeklinde okumuştur. Ancak bir sonraki âyette geçen lâm'ın uzatılarak "وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" şeklinde okunmasında[685] ve benzer şekilde Beled Sûresinin ilk âyetindeki lâm'ın uzatılarak "لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ" (Beled, 90/1) şeklinde okunmasında kurrâ arasında ittifak vardır. [686]

d. "علي" Harfinin Okunuşu

A'râf, 7/105. âyette geçen "...حَقِيقٌ عَلَي أَنْ لَا أَقُولَ عَلَي اللهِ إِلَّا الْحَقَّ" âyetinde yer alan birinci "عَلَي" harfini Nâfî, "عَلَيَّ" şeklinde okumuşken; diğer kurrâ bu harfi, harf-i cer olarak okumuşlardır.[687]

D. Kelimelerdeki Kip Farklılıkları (el-İhtilafu's-Sarfiyye)

İsim olsun fiil olsun Arapça'da kelimenin kalıbında muhtelif farklılıklar bulunmaktadır. Kıraat imamlarının okuyuşlarında bunun örnekleri de vardır. Burada bunlara dair bazı örnekler verilecektir. Ancak bunların anlamları üzerinde burada durmayacağımızı tekrar hatırlatalım.

a. Fiil Kalıplarındaki İhtilaflar

aa. "فَعَلَ" veya "فَعَّلَ" Kalıbında Okunması

Bazı yerlerde kıraat imamları fiillerin kalıplarında ihtilaf etmişler ve aynı fiili bir kısmı, sülâsî fiil kalıbında okurken diğerleri ise "tef'il" –ki mezîd fiil kalıplarındandır- kalıbı ile okumuştur.

---

679 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 247; Salah, **"A Study"**, s. 26.
680 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 364; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 172; Dânî, **Teysîr**, s.73.
681 Nâfi, İbn Âmir, Hafs ve Ebû Amr, "وَأَنَّ اللهَ" diye okurken; diğer kurrâ ise "وَإِنَّ اللهَ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 179.
682 Nâfi ve Şu'be "وَإِنَّكَ" diye okurken; diğerleri "وَأَنَّكَ" diye okumuşlardır. Bkz. Ğalbûn, **Tezkire**, II. 539; Kerîm, **Kırâât**, s. 320.
683 Salah, **"A Study"**, s. 27.
684 Ezherî, **Meânî**, s. 515.
685 Salah, **"A Study"**, s. 27.
686 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 1316-1317; Hemezânî, **Ferîd**, IV. 571-2; Salah, **"A Study"**, s. 27.
687 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 287; Salah, **"A Study"**, s. 27.

Mesela "بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ" (Bakara, 2/10) âyetini Âsım ve Hamza "يَكْذِبُونَ" şeklinde okurken, diğer kurrâ "يُكَذِّبُونَ" şeklinde okumuştur.[688]

"لاَتُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ" (A'râf, 7/40) âyetindeki "تُفَتَّحُ" fiilini, İbn Kesîr, Nâfi, Âsım ve İbn Âmir teşditle okurken diğerleri "تُفْتَحُ" şeklinde okumuşlardır.[689] Bu konuda "فَتَحَ ، كَذَبَ ، قَتَلَ ، قَدَرَ ، لَقِيَ ، فَجَرَ ، صَدَقَ" gibi fiilerin her birisi için kıraat imamları tarafından sülasî ve tef'îl kalıbında okumalarına dair örnekler bulunmaktadır.[690]

ab. "فَعَلَ" veya "أَفْعَلَ" Kalıbında Okunması

Kurrâ tarafından bazı fiiller, sülâsî /üç harfli fiil kalıbında okunurken, diğerleri tarafından ise (dört harfli fiil kalıplarından) if'âl babında okunmuştur. Kur'ân'da bunun bir çok örneği bulunmaktadır. Çoğunluk kurrâ, Bakara, 2/106. âyetini, "مَانَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ" şeklinde (sülasî kalıpda) okurken, İbn Âmir, "مَا نُنْسِخْ مِنْ آيَةٍ" şeklinde (if'al babında) okumuştur.[691]

Yine bir başka yerde, İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından Neml, 27/80. âyette yer alan fiil, "وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ" şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise "...وَلاَ يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ" şeklinde okumuşlardır. Dikkat edilirse İbn Kesîr ve Ebû Amr, âyette yer alan fiili, "أَسْمَعَ" şeklinde (if'al babında); diğerleri ise "سَمِعَ" kalıbında okumuşlardır.[692]

Benzer durum, "رَأَي، أَتَي، سَقَي، سَمِعَ، لَجِدَ، ضَلَّ" fiilleri başta olmak üzere yaklaşık 29 fiilde bulunmaktadır.[693]

ac. "فَعَلَ" veya "فَاعَلَ" Kalıbında Okunması

Kur'ân'da yer alan kimi âyetlerde bir fiil, bu iki kalıpta da okunmuştur.

Mesela, "إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا" (Hac, 22/40) âyetinde geçen "يدفع" kelimesi, İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından, "يَدْفَعُ" şeklinde sülasî kalıpta okunurken; diğer kurrâ tarafından ise müfâale babında "يُدَافِعُ" şeklinde okunmuştur.[694]

ad. "فَعَلَ" veya "تَفَعَّلَ" Kalıbında Okunması

Kârîlerin okuyuşlarında buna dair örnekler de bulunmaktadır. Mesela, "فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ..." (Hac, 22/31) âyetinde geçen fiil, cumhur kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi sülâsî fiil kalıbında okunurken, Nâfî tarafından ise, "فَتَخَطَّفُهُ" şeklinde tefa'ul babında okunmuştur.[695]

---

688 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 143; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 207; Kerîm, **Kırâât**, s. 3; Salah, **"A Study"**, s. 28.

689 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 418-419; Kerîm, **Kırâât**, s. 155. Diğer örnekler için bkz. Salah, **"A Study"**, s. 27.

690 Geniş bilgi için bkz. Salah, **"A Study"**, s. 227-28.

691 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 168; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 294; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 219-220; Kerîm, **Kırâât**, s. 17; Salah, **"A Study"**, s. 28.

692 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 486; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 339; Kerîm, **Kırâât**, s. 384; Salah, **"A Study"**, s. 28.

693 Salah, **"A Study"**, s. 29.

694 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 881; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 326; Dimyâtî, **İthâf**², s.315; Kerîm, **Kırâât**, s. 336; Salah, **"A Study"**, s. 28.

695 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 436; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 879; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 326.

Benzer şekilde, "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرآنِ لِيَذَّكَّرُوا..." (İsrâ, 17/41) âyetinde geçen fiil, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "لِيَذْكُرُوا " şeklinde okunurken, diğerleri tarafından ise "لِيَذَّكَّرُوا" şeklinde okunmuştur. Burada "لِيَذَّكَّرُوا" kelimesinin aslında "لِيَتَذَكَّرُوا" şeklinde olup (ت) harfinin zal (ذ) harfine idğâm edildiği unutulmamalıdır.[696]

ae. Kelimenin "فَعِلَ" veya "افْتَعَلَ" kalıbı ile okunması

Bunun örneği "تَبِعَ، أَخَذَ، سَمِعَ، هَدَيَ، خَصِمَ" fiillerinde açıkça görülmektedir. Bir kısım kurrâ bu fiilleri sülasi kalıpta okurken, diğerleri ise iftial babında okumuştur.[697]

"لا يَسَّمَّعُونَ إِلَي الْمَلَإِ الأعْلَي..." (Sâffât, 37/8) âyetini Âsım (Hafs rivâyetine göre), Hamza ve Kisâî tefa'ul kalıbında (kelimenin aslı "يَتَسَمَّعُ" iken te harfi sin (س) harfine idğâm edilerek bu şekilde okunduğunu göz önüne almamız gerekir) okurken diğer kurrâ ise "لايَسْمَعُونَ" diye sülâsî kalıpta okumuşlardır.[698]

Yine aynı şekilde Yâ-sin, 36/49. âyette "وهم يخصمون" cümlesi, genelde tüm kurrâ tarafından "وَهُمْ يَخِصِّمُونَ" şeklinde okunurken, Hamza tarafından "يَخْصِمُونَ" şeklinde okunmuştur.[699]

af. "فَعَّلَ" veya "تَفَاعَلَ" Kalıbı ile Okunması

"كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ" (En'âm, 6/125.) âyetinde yer alan "يصعد"fiili, İbn Kesîr tarafından "يَصْعَدُ " şeklinde sülâsî mücerred fiil kalıbında okunmuştur. Ancak aynı fiil, diğer kurrâ tarafından "يَصَّعَّدُ" şeklinde okunmuştur. Âsım'dan Ebû Bekir kanalı ile gelen diğer bir rivâyete göre ise, o, aynı fiili "يَتَصَاعَدُ" şeklinde okumuştur.[700]

ag. "أَفْعَلَ" veya "فَعَّلَ" Kalıbı ile Okunması

Her ikisi de ta'diyet ifade eden bu iki kalıpta da bazı kelimelerin okunduğunu açıkça görmekteyiz.[701]

"قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ..." (En'âm, 6/63) ve "قُلِ اللهُ يُنَجِّيكُمْ..." (En'âm, 6/64) âyetlerinde geçen "ينجيكم" fiili, her iki yerde de Âsım, Hamza ve Kisâî tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr ve İbn Âmir tarafından ilk âyette yer alan bu kelime, "يُنْجِيكُمْ" şeklinde okunmuş; ikinci âyette yer alan aynı kelime ise, "يُنْجِيكُمْ" şeklinde okunmuştur.[702]

"أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ..." (Bakara, 2/90) âyetinde geçen "نَزَّلَ" fiili, İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından "يُنْزِلَ" şeklinde if'al babında (muzârîsi olarak) okunurken, diğerleri, bu fiili "يُنَزِّلَ " şeklinde okumuştur.[703]

---

[696] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 380; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 758; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 307; Kerîm, **Kırâât**, s. 286; Salah, **"A Study"**, s. 30.
[697] Salah, **"A Study"**, s. 30.
[698] Kerîm, **Kırâât**, s. 446; Salah, **"A Study"**, s. 30.
[699] Ğalbûn, **Tezkire**, II. 630-631; Kerîm, **Kırâât**, s. 443; Salah, **"A Study"**, s. 31.
[700] Ğalbûn, **Tezkire**, II. 410; Kerîm, **Kırâât**, s. 144; Salah, **"A Study"**, s. 30.
[701] Salah, **"A Study"**, s. 31.
[702] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 259; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 258-259; Kerîm, **Kırâât**, s. 135; Salah, **"A Study"**, s. 31.
[703] Fârisî, **Hücce**, I. 161; Salah, **"A Study"**, s. 31.

ah. "أفعل" veya "تفاعل" Kalıbı ile Okunması

Bunun örneği, "...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا..." (Nisâ, 4/128) âyetinde bulunmaktadır. Kıraat imamlarından Âsım, Hamza ve Kisâî "يُصْلِحَا" fiilini, "أفعل" vezninde okurken, diğerleri ise "يَصَّالَحَا" şeklinde yani "تفاعل" kalıbında okumuşlardır.[704]

Yine aynı şekilde "بَلِ ادّٰارَكَ عِلْمُهُمْ" (Neml, 27/66) âyeti İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım (Mufaddal rivâyetine) göre "بَلْ اَدْرَكَ عِلْمُهُمْ" şeklinde okunurken, diğer kurrâ yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır.[705]

aı. "أفعل" veya "إفتعل" Kalıbı ile Okunması

Bunun örneği, Kehf sûresinde yer alan 85, 89 ve 92. âyetlerdeki "فَاَتْبَعَ سَبَبًا... ثُمَّ اَتْبَعَ سَبَبًا" fiillerinde bulunmaktadır. Bu âyetlerde yer alan "أتبع" kelimesi, Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî tarafından her üç yerde de "أَتْبَعَ" şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise iftiâl kalıbında "إتَّبَعَ" şeklinde okumuştur.[706]

Yine aynı şekilde "فَاطَّلَعَ فَرَاٰهُ ف۪ي سَوَٓاءِ الْجَح۪يمِ" (Saffât, 37/55) âyetinde yer alan "فاطلع" fiili, genelde tüm kurrâ tarafından "فاطَّلَعَ" diye iftiâl kalıbında okunurken, Ebû Amr tarafından if'al babında "فَأطْلَعَ" şeklinde okunmuştur.[707]

aj. "أفعل" veya "تفعّل" Kalıbı ile Okunması

Bu konuya örnek olarak "...كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ..." (Nûr, 24/35) âyeti gösterilebilir. Âyette geçen "يوقد" fiili, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub tarafından, "تفعّل" vezninde mâzî sıygasıyla "تَوَقَّدَ" şeklinde okunmuşken; diğer kurrâ tarafından metinde yazıldığı üzere, if'al bâbında ve meçhûl sıygasıyla "يُوقَدُ" şeklinde okunmuştur.[708]

ak. "فاعل" ve "فعّل" Kalıbı ile Okunması

Bu kalıbın örneğini "...مَنْ ذَا الَّذ۪ي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ..." (Bakara, 2/245) âyetinde görmekteyiz. İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Yakub tefîl babında "فَيُضَعِّفُهُ" ve "فَيُضَعِّفَهُ" şeklinde okurken; diğerleri ise metinde geçtiği üzere müfâale babında "فَيُضَاعِفَهُ" şeklinde okumuşlardır.[709]

Yine aynı şekilde "...اِنَّ الَّذ۪ينَ فَرَّقُوا د۪ينَهُمْ..." (En'âm, 6/159) âyetinde geçen fiil, Hamza ve Kisâî tarafından "فَارَقُوا" şeklinde okunurken, diğer kurrâ ise "فَرَّقُوا" şeklinde okumuştur.[710]

al. "فاعل" ve "تفاعل" Kalıbı ile Okunması

Bunun bir örneği, Meryem, 19/25. âyetinde geçmektedir. Âyette yer alan "تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا" cümlesindeki "تساقط" fiilini Hamza, "تَسَاقَطْ" şeklinde; Hafs,

---

704 Kerîm, **Kırâât**, s, 99; Salah, **"A Study"**, s. 31.

705 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 339; Dimyâtî, **İthâf**², s. 339; Kerîm, **Kırâât**, s. 383; Salah, **"A Study"**, s. 31.

706 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 515; Kerîm, **Kırâât**, s. 303; Salah, **"A Study"**, s. 31.

707 Salah, **"A Study"**, s. 31.

708 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 455; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 332; Salah, **"A Study"**, s. 31; Kerîm, **Kırâât**, s. 354.

709 Kerîm, **Kırâât**, s. 39; Salah, **"A Study"**, s. 31.

710 Dânî, **Teysîr**, s. 89; Salah, **"A Study"**, s. 32; Kerîm, **Kırâât**, s. 354.

"تَسَاقَطْ" şeklinde; Yakub, "يَسَّاقَطْ" şeklinde; diğer kurrâ ise "تَسَّاقَطْ" şeklinde okumuştur.[711]

am. "فَاعَلَ" ve "تَفَعَّلَ" Kalıbı ile Okunması

Kıraat imamlarından Âsım, Ahzab, 33/4. âyette geçen "يُظَاهِرُونَ" kelimesini mufâale babında okurken, İbn Kesîr, Nâfî ve Ebû Amr ise "تَفَعَّلَ" babında "يَظَّهَّرُونَ" şeklinde okumuştur. Mücâdele, 58/2 ve 3. âyette geçen aynı kelimeyi, "يَظَّهَّرُونَ" şeklinde okumuşlardır.[712]

an. "فَعَّلَ" veya "تَفَعَّلَ" Kalıbı ile Okunması

Nisâ, 4/42. âyette geçen "لَوْتُسَوَّي بِهِمُ الأَرْضُ" cümlesindeki "تسوي" fiilini, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım, "تُسَوَّي" şeklinde tefa'ul babının meçhûl kipinde okurken; Nâfi, İbn Âmir ise "لَوْ تَسَوَّي" şeklinde muzârî tâsı'nın hazfi ile okumuşlardır.[713]

ao. "تَفَعَّلَ" ve "إِنْفَعَلَ" Kalıbı ile Okunması

Meryem, 19/90. âyetinin "تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ" cümlesinde geçen "يَتَفَطَّرْنَ" fiili, İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, Kisâî ve Ebû Ca'fer tarafından, "يَتَفَطَّرْنَ" şeklinde okunurken; diğerleri ise "يَنْفَطِرْنَ" şeklinde infi'âl babında okumuştur.[714]

b. Fiilin İki Farklı Vecihle Okunması

Kıraat imamlarının farklı okuyuşlarının tezahürü olarak fiilin iskeletinde muhtelif okuyuş örnekleri bulunmaktadır.

"...فَأَزَلَّهُمَا الشَّيَاطِينُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ" (Bakara, 2/36) âyetinde geçen "فازلهما" kelimesi, genelde tüm kurrâ tarafından "فَأَزَلَّهُمَا" şeklinde okunurken; Hamza, "فَأَزَالَهُمَا" şeklinde okumuştur.[715]

Nisâ, 4/94. ve Hucurat, 49/6. âyetlerinde yer alan "فتبينوا" fiili, çoğunluk kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, Hamza ve Kisâî tarafından "فَتَثَبَّتُوا" şeklinde okunmuştur.[716]

Benzer şekilde, Yunus, 10/22. âyette geçen "تَبْلُوا" fiili, bazı kurrâ tarafından bir başka fiil kalıbı ile "تَتْلُوا" şeklinde de okunmuştur.[717]

Yine En'âm, 6/57. âyetinde geçen "يَقُصُّ" fiili, bazı kurrâ tarafından "يَقْضِي" şeklinde;[718] Yunus, 10/22. âyetinde geçen, "يُسَيِّرُكُمْ" kelimesi "يَنْشُرُكُمْ" şeklinde de okunmuştur.[719]

---

711 Kerîm, **Kırâât**, s. 306.
712 Salah, **"A Study"**, s. 32
713 Kerîm, **Kırâât**, s. 85; Salah, **"A Study"**, s. 32.
714 Kerîm, **Kırâât**, s. 311.
715 Dânî, Teysîr, s. 63; Kerîm, **Kırâât**, s. 6; Salah, **"A Study"**, s. 33.
716 Dânî, Teysîr, s. 80; Kerîm, **Kırâât**, s. 94; Salah, **"A Study"**, s. 32.
717 Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "تتلوا" şeklinde okunurken; diğer kurrâ ise "تبلوا" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 212.
718 Nâfî, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Ca'fer tarafından, "يَقُصُّ" şeklinde, diğer kurrâ tarafından ise "يَقْضِ" şeklinde okunmuştur. Kerîm, **Kırâât**, s. 134.
719 İbn Âmir ve Ebû Ca'fer "يَنْشُرُكُمْ" şeklinde, diğer kurrâ ise "يُسَيِّرُكُمْ" şeklinde okumuştur. Bkz.

c. Fiilin İki Farklı Zaman Kalıbı İle Okunması

Fiil, Arap dilinde genel olarak üç kısma ayrılır. Mâzi, muzârî ve emir. Kıraat imamları, bazı fiilleri mâzî, muzârî ve emir kalıbında okuma konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Burada bir kaç örnek verelim.

ca. Fiilin Mâzî ya da Emir Olarak Okunması

“وَٱتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...” (Bakara, 2/25) âyetindeki fiil, Nâfî ve İbn Âmir tarafından “وَاتَّخَذُوا” şeklinde mâzî bir fiil olarak okunmuşken diğer kurrâ tarafından ise emir olarak “وَاتَّخِذُوا” şeklinde okunmuştur.[720]

Bir diğer yerde, “قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي” (İsrâ, 17/95) âyetinde geçen “قُلْ” fiilini[721] İbn Kesîr ve İbn Âmir mâzî sıygasıyla “قَالَ” şeklinde okurken; diğer kurrâ emir sıygasıyla “قُلْ” şeklinde okumuştur.[722]

cb. Fiilin Muzârî ya da Emir Olarak Okunması

Bunun örneği de bulunmaktadır. Mesela, “هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي... أَمْرِي” (Tâhâ, 20/30-32) âyetinde yer alan fiilleri, İbn Âmir “أَشْدُدْ” ve “وَأُشْرِكْهُ” şeklinde okurken (ki cümlede bu fiiller, talep ifade eden şartın meczûm iki cevabı durumundadır) diğer kurrâ ise bu kelimeleri Allah’a karşı duâ anlamında emr (niyaz/talep) kalıbında okumuşlardır.[723]

cc. Fiilin İsim, İsmin Fiil Olarak Okunması

Kıraat imamları bazı kelimeleri isim ya da fiil olarak okumada da ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir kaçı şunlardır:

Hûd, 11/46. âyette “قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...” ifadesi yer almaktadır. Bu cümlede geçen “عمل” kelimesi, kıraat imamlarından Yakub ve Kisâî tarafından fiil olarak “إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ” şeklinde okunurken; on kurrâdan geri kalanlar ise yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır.[724]

Aynı şekilde “أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ” (İbrahim, 14/19) âyetinde geçen “خلق” kelimesi, hem fiil hem de isim olarak okunmuştur. Buna göre kelime, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından ism-i fâil olarak “خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” şeklinde okunmuşken; cumhur kurrâ ise, metinde geçtiği üzere fiil olarak “خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ” şeklinde okumuştur.[725]

Kerîm, **Kırâât**, s. 211.

720 **Dânî**, **Teysîr**, s. 65; İbn Mücâhid, **Seb’a**, s. 170; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 222. Haber kalıbında “Makam-ı İbrahim’i namazgah edindiler”; emir kalıbında ise “Makam-ı İbrahim’i namazgah edinin” şeklinde bir anlamın ortaya çıktığı görülmektedir.

721 Benzer durum, Kur’ân’da beş yerde geçmektedir. Bunlardan birisi Fussilet, 41/6. âyette bulunmaktadır. Bu âyette geçen “قُل” fiili, Muttâvvî tarafından “قَالَ” diye okunmuşken; (Bkz. Kâdî, **Kırâât**, s. 79); Zuhruf, 43/24’de geçen “قُل” lafzı, İbn Âmir tarafından “قَالَ” şeklinde okunmuştur. Diğer kurrâ ise bu kelimeleri, “قُلْ” şeklinde okumuştur. Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 491.

722 Kerîm, **Kırâât**, s. 291.

723 Salah, “**A Study**”, s. 32. Krş. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 832-833.

724 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 458; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 647-8; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 289.

725 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 481; Dimyâtî, **İthâf**, II. 167.

Benzer şekilde "... وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ" (Nûr, 24/45) âyetindeki "خلق" kelimesi, bir kısım kurrâ tarafından fiil olarak "خَلَقَ" diye okunmuşken; bir kısım kurrâ tarafından ise "خَالِقُ" şeklinde ism-i fâil olarak okunmuştur.[726]

Yine, "وَمَآ أنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلاَلَتِهِم..." (Neml, 27/81) âyetinde yer alan "هادي" kelimesi, kıraat imamlarının çoğunluğuna göre metinde geçtiği üzere "بِهَادِي الْعُمْيِ" şeklinde okunmuşken, Hamza tarafından "تَهْدِي الْعُمْيَ" şeklinde fiil olarak okunmuştur.[727]

Benzer şekilde "أوَ لَيْسَ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أن يَخْلُقَ مِثْلَهُم" (Yâsin, 36/81) âyetinde geçen "بقادر" kelimesi, çoğunluk tarafından metinde yazıldığı üzere isim olarak okunmuşken; Yakub'un râvisi olan Ruveys ise bu ismi "يَقْدِرُ" şeklinde fiil olarak okumuştur.[728]

d. İsimlerdeki Farklı Okumalar

da. İsmin İki Farklı Vecihle Okunması

Fiillerde olduğu gibi bazı isimlerde de kelimenin kök itibariyle değişikliğe uğratılarak farklı şekilde okunmasının örnekleri bulunmaktadır.

Bakara sûresinde içki ve kumarla alakalı olarak " يَسْألُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإثْمُهُمَآ أكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا"[729] âyeti yer almaktadır. Bu âyette geçen "كبير" kelimesinde farklı kıraatlar vardır. Kıraat imamlarından Hamza, Kisâî, bu kelimeyi peltek se (ث) ile (كَثِيرٌ) şeklinde okumuştur. On kurrâdan diğerleri ise bu harfi be (ب) harfi ile "كَبِيرٌ" şeklinde okumuştur.[730]

Tevbe, 9/12. âyette geçen "إنَّهُمْ لا أيْمَانَ لَهُمْ" cümlesindeki, "أيمان" kelimesi, iki farklı şekilde okunmuştur. İbn Âmir, hemzenin kesri ile "إِيمَانَ" şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise "أَيْمَانَ" diye hemzeyi fethalı olarak okumuşlardır.[731]

Benzer şekilde "وَمَا هُوَ عَلَى الغَيْبِ بِضَنِينٍ" (Tekvîr, 81/22-24) âyetinde geçen "بضنين" kelimesi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve (Ruveys'in kendisinden nakline göre) Yakub "ض" harfini, "ظ" harfi olarak kabul edip "بظنين" şeklinde; Âsım, Hafs, Halef, Hamza, İbn Âmir, Nâfî ve Ebû Ca'fer ve (Ravh'ın kendisinden rivâyetine göre) Yakub aynı kelimeyi yukarıda yazıldığı üzere "ض" harfi ile "بِضَنِينٍ" şeklinde okumuşlardır.[732]

db. İsmin Tekil veya Çoğul Olarak Okunması

Bunun örnekleri çok fazladır. Gerçekten bir çok yerde bulunan bazı kelimeler tekil ve çoğul olarak okunabilmiştir.

---

726 Buna göre kıraat imamlarından Hamza ve Kisâî bu kelimeyi "خَالِقُ" şeklinde okurken, diğer imamlar ise "خَلَقَ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, II. 300; Kerîm, **Kırâât**, s. 356.

727 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 589; Kerîm, **Kırâât**, s. 384.

728 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 633; Kerîm, **Kırâât**, s. 445.

729 Bakara, 2/219: *"Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki: Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır..."*

730 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 227; Dimyâtî, **İthâf**, s.157.

731 Ferrâ, **Me'ânî**, I. 425; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 174; Mekkî, **Keşf**, I. 500; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 381-382; Kerîm, **Kırâât**, s. 188.

732 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 756; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 397-399; Dimyâtî, **İthâf**, s. 434.

Nitekim, "كِتَابِهِ/كُتُبِهِ ، آيَة/آيات ، مِسكين/مساكين، رِسالتِهِ/رِسالاتِهِ ، كَلِمَة/كَلِمات، ذُرِّيَّة/ذُرِّيَّاتِهِ، مَسَاجِدَ/مَسْجِدَ" gibi bir çok kelime kurrâ tarafından tekil ya da çoğul olarak okunmuştur.[733]

Örnek vermek gerekirse, Bakara, 2/285. âyette "... كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ" geçen "كتبه" ismini, Hamza, Kisâî ve Halef "كِتَابِهِ" diye tekil olarak okurken; diğer kurrâ ise "كُتُبِهِ" şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.[734]

Ra'd, 13/42. âyette "وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ" cümlesinde geçen "الكفار" kelimesi, Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer tarafından tekil olarak "الكافر" şeklinde okunmuşken; diğer kurrâ tarafından çoğul olarak okunmuştur.[735]

"وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ" (Sâd, 38/45) âyetinde geçen "عبدنا" kelimesi, İbn Kesîr tarafından tekil olarak "عَبْدَنَا" şeklinde tekil olarak okunmuşken; diğer kurrâ tarafından çoğul olarak okunmuştur.[736]

dc. İsmin İsm-i Fâil ve İsm-i Mef'ûl Olarak Okunması

Kıraat imamlarının ihtilafları incelendiğinde bunun örneklerini de görmekteyiz. Mesela, Kur'ân'da bazı yerlerde geçen "مُخْلَصِين" ve "مُخْلِصِين" kelimesi, farklı şekillerde okunmuştur. Nitekim Yusuf, 12/24. âyette "إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ" cümlesinde geçen "المخلصين" kelimesi, kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Yakub tarafından ism-i fâil olarak "الْمُخْلِصِينَ" şeklinde okunmuşken; diğer kurrâ tarafından "الْمُخْلَصِينَ" şeklinde ism-i mef'ûl olarak okunmuştur.[737]

Nisâ, 4/24 ve Mâide, 5/5. âyetle geçen "محصنات/المحصنات" kelimeleri de aynı şekilde ismi fâil ve ismi mefûl olarak okunmuştur.[738]

Enfâl, 8/9. âyette geçen "مردفين" kelimesi de ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak "مُرْدِفِينَ" ve "مُرْدَفِينَ" şeklinde okunmuştur.[739]

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân kıraatında kıraat imamları ihtilaf etmişler ve bir çok farklı kıraat nakletmişlerdir. Kıraat imamlarının ihtilaflarına sebep olan husus, kendilerine seleften gelen farklı okuyuş/kıraat vecihleridir. İmamlar, kendilerine gelen bu naklî birikimi değerlendirirken ve tercihlerde bulunurken, nahiv kurallarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Kıraat imamlarının amacı, Yüce Allah'tan gelen ilâhi kelâmın beşer diliyle en güzel şekilde insanlığa sunulmasıdır. Onlardan her biri, adeta, bu "en güzel"in kendisinin tercih ettiği okuyuş olduğunu söylemeye çalışmıştır. Bu konuda ortaya konulan kıraat kriterleri, kıraat rivâyetlerini değerlendirmede ve tercihte bulunmada kurrâ tarafından işletilmiştir. Bu

---

733 II. Bölümde bunların listesi verilmiştir.

734 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 345; Kerîm, **Kırâât**, s. 49.

735 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 480; Kerîm, **Kırâât**, s. 49.

736 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 644; Kerîm, **Kırâât**, s. 456.

737 Ğalbûn, **Tezkire**, II. 467; Kerîm, **Kırâât**, s. 238. Aynı konuda Hicr, 15/40. ve Meryem, 19/51. âyette de bulunmaktadır. Bkz. İbn Cezerî, **Neşr**, II. 295.

738 Kıraat imamlarından Kisâî, "والمحصِنات"; diğerleri "ise "والمحصَنات" diye okumuşlardır. Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 123; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 374; Kerîm, **Kırâât**, s. 197.

739 Kıraat imamlarından Nâfî, Ebû Ca'fer ve Yakub tarafından "مُرْدَفِينَ" diye okurken; diğer kurrâ ise "مُرْدِفِينَ" diye okumuşlardır. Ğalbûn, **Tezkire**, II. 433; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 275; Kerîm, **Kırâât**, s. 178.

bağlamda sarf ve nahiv kurallarına büyük önem vermişlerdir. Yukarıda sunduğumuz ihtilaf örneklerinde de bu açıkça görülmektedir.

Peki kurrâ, Kur'ân'ın sadece metnini okumakla mı ilgilenmiştir? Onu anlamaya yönelik bir gayret içinde olmamışlar mıdır? Bundan sonraki bölümde "Kıraat-Tefsîr Münasebeti"nden başlayarak bu soruların cevabı bulunmaya çalışılacak ve kıraat ihtilafının anlama/tefsîre olan etkileri masaya yatırılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

KIRAAT-TEFSÎR İLİŞKİSİ VE KIRAATLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAMLANDIRILMASINDAKİ ROLÜ

Bilindiği gibi Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflar doğrultusunda Kur'ân metni, bize kadar ulaşmıştır. Mevcut metnin okunuşu ise, kurrânın tilâvetiyle gerçekleşmiştir. Metnin okunması ise, kitâbî olmaktan daha çok şifâhî bir mahiyet arzeder.[740] Onlardan her biri kendilerine ulaşan rivâyetlerle bu okumayı gerçekleştirmişlerdir. Önceki bölümde sık tekrar ettiğimiz üzere bazen de bu okuyuşlarda ihtilaf etmişlerdir. Fakat Kur'ân, kurrânın tümüyle ihtilaf ettiği bir kitap da değildir. Aksine onlar, Kur'ân'ı büyük oranda aynı şekilde okumuşlar, bununla beraber bazı yerlerde ihtilaf da etmişlerdir. Kurrânın ihtilafına neden olan farlılıkların çoğunluğu (yaklaşık % 80'ni), I.Bölümde temas ettiğimiz usûlde olan farklılıklardan oluşmaktadır ve bunların manaya hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü bunlar, aynı kelimenin farklı lehçe ve ağızlarda telaffuzuyla alakalı fonetik farklılıklardır. Farklılıkların geri kalan yaklaşık % 20'lik kısmında ise, az veya çok mana üzerinde kısmî bir değişiklik yaşanmaktadır. Kıraatların tefsîrle alakası olan yönü de bu kısımdadır. İlk bölümde bu konuda daha kapsamlı bilgi vermiştik. Çalışmamızın omurga kısmını oluşturan bu bölümde ise, kurrânın farklı okuyuşları nedeniyle âyetlerin anlamlarında meydana gelen değişiklikler, seçilen örneklerle incelenecektir.

Daha önce ifade edildiği üzere, Kur'ân-ı Kerim'in farklı harflerle okunmasına bağlı olarak kıraatların çeşitli oluşu; onun okunmasında büyük kolaylık sağladığı gibi, daha mûciz ve muhtasar hale gelmesine, belağat ve îcâz yönüyle daha fazla temayüz etmesine vesile olmuştur. Böylece anlamlarında nüans bulunan iki farklı kıraat ile farklı anlamlar veya aynı anlamın farklı vurguları elde edilmiş olmaktadır. Gerçi kıraatların, ortaya çıkışı itibariyle, "imkan ölçüsünde âyeti farklı okuma" gibi bir gerekçeye dayandığı söylenmese de "yedi harf" ruhsatı ile metnin okunmasında insanların zorluk çekmemesinin ve metni daha rahat anlamalarının amaçlandığının hedeflendiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Kur'ân'ın indiği dönemdeki insanlar için meşrû kılınan bu kolaylık, sonradan gelen insanlar için de etkisini göstermeye devam etmiştir. Bunun bir sonucu olarak bu farklı okuyuş vecihleriyle murâdı ilâhî'nin ortaya çıkması, mücmel olan bazı lafızların mubeyyen kılınması, âmm olan bazı lafızların bir başka vecih ile tahsîsi; mutlak olan bir kıraatın bir başka kıraat vechi ile mukayyet kılınması ve müşkil olan mânânın bir başka kıraatla açıklığa kavuşması[741] sağlanmıştır. Ayrıca bu farklı okuyuşlarla, âyetteki muhtemel

---

740 Çetin, **Kıraat**, s. 469.

741 Fıkıhta "Elfaz" bahsinde yaygın olan bu sınıflamayı, Bâzemûl yapmıştır. (Bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 392 vd.) Çalışmamızın bu bölümünde gerek plan çerçevesinde gerekse konu hakkındaki örnekleri seçmede büyük çapta Bâzemûl'un bu eserinden yararlandığımızı itiraf

anlamlardan birinin tercih edilmesi; bir anlamın pekişmesi ve tekâmül etmesi veya âyetin ihtiva ettiği fıkhî ve edebî yönlerden farklılıkların ve güzelliklerin ortaya çıkması elde edilebilmiş olmaktadır.[742]

Yaygın ve genel okuyuş olarak kabul edilen Âsım kıraatı çerçevesinde bakıldığında dahi, Kur'ân metninin mücmel ve mübhem kısımlarının olduğu, mutlak bazı ifadelerinin gerek kendi içinde gerekse sünnet tarafından takyîd edildiği bilinen bir husustur. Bu görüntü, diğer kıraatları da göz önüne aldığımızda değişmemekte, farklı kıraatlarla da bir kıraata göre kapalı ve müphem kalan bir âyetin diğer bir kıraatla anlaşılır hale geldiği görülebilmektedir.

Bu anlatılanlar, zayıf/şâz kıraatlar için de geçerlidir. Özellikle sahâbe kıraatlarına bakıldığında, onların âyetteki herhangi bir kelimeyi Hz. Peygamber'den naklen bir kıraat olarak veya muradif bir başka kelime ekleyerek muhtemelen tefsîr amacıyla okumaları, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında büyük katkı sağlamıştır. Böylece âyette bulunan müşkil ve mücmel bir durumun giderilmesi mümkün olabilmiştir.

İkinci Bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk kısımda kıraat-tefsir ilişkisi, Kur'ân'ın anlaşılmasının önemi ve kullanılan dil, kıraatların Kur'ân'ın anlaşılmasında/tefsîrinde taşıdığı misyon, kıraat çeşitleri açısından kıraat-tefsir münasebeti, müfessirlerin kıraatlara bakışları sırasıyla ele alınmıştır. İkinci kısımda ise, bir âyet üzerinde var olan muhtelif kıraatlar yardımıyla âyetin anlamının açıklanması, genişletilmesi, müşkil ve mücmel kalmış olan yönlerinin vuzûha kavuşturulması konusunda seçilmiş bazı kıraat örnekleri üzerinde durulacaktır. Farklı kıraatlar yardımı ile âmm olan lafzın tahsis edilmesi, mutlak olan bazı lafızların takyîd edilmesi ve mücmel olan bazı lafızların açıklanması konusundaki örnekler de aynı kısmın alt başlıkları altında ele alınacaktır. İkinci kısımda ise farklı üslûblar sonucu oluşan kıraat farklılıkları ile âyetlerin anlamları üzerinde meydana gelen farklılıklara dair örnekler üzerinde durulacaktır.

II. Bölüm, tez başlığımıza konu olan ve önceki bölümde zikredilen ilke ve kurallar doğrultusunda örneklendirmelerin yapıldığı kısımdır. Bu bölümde kıraatların farklı boyutlarda âyetlerin anlamlarına kattığı manalar ele alınırken her bir başlıkta o başlıkla alakalı kavramlar detaya girmeden kısmen açıklanmıştır. Bunu konunun daha iyi anlaşılması için gerekli gördük.

Şimdi sırasıyla konu başlıklarını ele almaya çalışalım.

A. KIRAAT-TEFSİR İLİŞKİSİ

1. Kur'ân'ın Anlaşılmasının Önemi ve Kullanılan Dil

Yirmi üç senelik bir zaman dilimi içerisinde inişi tamamlanan Kur'ân'ın ilk inen âyeti, "oku" emriyle başlamaktadır. Kişinin okuması, anlamasını ve akabinde anladığını hayatında tatbik etmesini gerektirir. Bu nitelik, Kur'ân'ın itibar ettiği "gereği gibi okumanın" önemli bir unsurudur.[743] Bir de bu kişi,

---

edelim.

742 Bkz. Meydânî, **Kavâid,** s. 722-723; Bâzemûl, **Kırâât,** I. 392; Çetin, **Kıraat,** s. 97-98.

743 Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,** tahk. Muhammed İbrahim Bennâ vd.).

okuduğunu insanlara aktarmakla görevli ise, onun için bu anlama süreci, evleviyetle gerekli demektir. Nitekim vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de bu süreçten geçmiş ve inen vahyin ona açıklanacağı,[744] insanlara da kendisinin açıklaması gerektiği [745] bildirilmiştir.

Kur'ân incelendiğinde, muhtelif âyetlerde kendisinin anlaşılmasının lüzûmuna atıfta bulunulduğu görülmektedir. Daha ilk inen sûrelerden olan Müzzemmil sûresinde, gece kalkılıp Kur'ân'ın ağır ağır okunmasının (onu kavrama konusunda) daha etkili olduğu vurgulanmaktadır.[746]

Kur'ân, aynı sûre içinde "Biz insanlar öğüt alsın diye, Kur'ân'ı(n anlaşılmasını)kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu?"[747] şeklindeki ifadeleri ile tüm insanlara; "Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?"[748] diyerek münafıklara uyarıda bulunmuş ve kendisinin anlaşılmasını istemiştir. Aynı konuda Kur'ân'ın sarhoşken namaza yaklaşmamaları konusunda müminleri ikaz ederken namaza başlayabilmeleri için "ne dediklerini bilmelerini" istemesi, çok manidardır.[749]

Kur'ân'ın ana gayesi, insanların hidâyete ulaşmasıdır. Bunun oluşması için öncelikle ona yönelenlerin küfür ve şirk gibi manevî hastalıklardan temizlenmek istemeleri gerekir. Bu doğrultuda yaklaşıldığında Kur'ân sadece kendisine iman edenlere değil,[750] tüm insanlara[751] kendi ışığının ve rahmetinin açık olduğunu bildirmektedir.

İndiği günden itibaren anlaşılmasını hedefleyen Kur'ân, bu hedefin bir parçası olarak, insanların akın akın İslâm'a girmeye başlaması üzerine, Hz. Peygamber'in Allah'tan onun birden fazla şekilde okunabilmesine dair isteği olumlu karşılık bulmuş ve farklı şekillerde (yedi harf) tilâvetine izin verilmiştir. "Yedi harf" ile amaçlanan temel hedef, müminlerin Kur'ân tilâvetinde zorlanmamaları, alışmadıkları bir lehçenin onların vahyi anlamalarının önünde bir engel olmaması idi.

Yaşadığımız Türk toplumunun kullandığı dil olan Türkçe'nin, Türkiye sınırları aşıldığında, Orta Asya'da ve diğer ülkelerde 15'i aşkın ağzının ve farklı bir çok lehçesinin olduğu bilinmektedir.[752] Benzer durum Kur'ân'ın indiği dönemde Arap toplumu için de geçerlidir. Bir mesajın, muhatap olduğu toplumun bütün fertlerine ulaşması istendiğinde, anlaşılmasını kolaylaştıracak bazı kolaylıkları sunması kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in arzusu da bu

---

Dâru Kahraman, İstanbul, 1984, I. 225-226.

744 Bkz. Kıyâme, 75/19 *"Sonra onu (Kur'ân'ı) açıklamak da bize düşer."*

745 Bkz. Nahl, 16/44 *"...Sana da bu Zikri/Kur'ân'ı vahyettik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın..."*

746 Müzzemmil, 73/6.

747 Kamer, 27/17, 22, 32, 40.

748 Muhammed, 47/24.

749 Nisâ, 4/43.

750 Bakara, 2/2.

751 Bakara, 2/185.

752 Örnek vermek gerekirse Türkiye Türkçesi'nde "geleyim" fiili, Özbek Türkçesi'nde "keläy(in); Uygurca'da "keleyen"; Kazakca'da, "keleyin"; Tatar Tükçesi'nde "kiliym" ve Başkurt Türkçesi'nde ise "kiläyim" olarak karşılığını bulmaktadır. Bkz. Ercilasun, Ahmet Bican, **Türk Dünyası Üzerine İncelemeler**, Akçağ, Ankara, 1992, s. 86 vd.

noktadan önem arz etmektedir. Ümmetinden yaşlı, çocuk ve aciz kimselerin bulunduğunu; onların Kur'ân'ı okumaktan ve anlamaktan aciz olduklarını, dua ve niyazlarında tekrarlayan Peygamber'e, ilâhî mesajının ulaşması konusunda gerekli kolaylık, "Yedi harf" ruhsatı ile karşılığını bulmuştur. Daha ilk dönemlerde nazil olan *"İnsanlara zorluk olsun diye bu Kur'ân'ı sana indirmedik"* (Tâhâ, 20/2) âyeti de bunu açıkça vurgulamaktadır.

Peygamber'in bu konudaki tavrını ve onun Kur'ân'ı tebliğde insanlara karşı olan muâmelesini görmek açısından burada bir rivâyeti zikretmekte yarar görüyoruz.

Hakim'in Müstedrek'inde ve Ebû Dâvud'un Sünen'inde Abdullah b. Amr'den naklettiği haber şöyledir: Bir adam Hz. Peygamber'e gelmiş ve kendisine Kur'ân'dan okumasını istemiştir. Hz. Peygamber de ona, Hâ-mîm ile başlayan sûrelerden birini okumayı teklif etmiştir. Adam bu teklife karşı, *"Ya Resûlallah yaşlandım, zihnim köreldi, dilim dolaşıyor"* diyerek bu sûreyi okuyamayacağı konusunda mazeretini bildirir. Hz. Peygamber daha sonra bu kişiye, Elif-lâm-râ ve Sebbaha ile başlayan sûrelerden birisini okumayı sırası ile önerirse de bu sahâbî, *"Ya Resûlallah bana siz, bu sûrelerin tümünü ihtiva edecek bir sûre okuyun"* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama Zilzâl sûresini okumuştur. Peygamber sûreyi okumayı bitirince adam, *"Tamam Ya Resûlallah, bu bana yeter. Seni hak peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki bunun üzerine ne artırırım, ne de eksiltirim"* cevabını vermiş ve gitmiştir. Bu kişi gidince Hz. Peygamber, *"Adamcağız kurtuldu, adamcağız kurtuldu"* buyurur.[753]

Görüldüğü üzere yaşlılığı ve anlayışının zayıflığı ile öne çıkmış olan bir Müslümana karşı Hz. Peygamber, onun okuyup anlayabileceği sûre konusunda yılmadan usanmadan teklifte bulunmakta, hatta bazı rivâyetlerde bu sûrelerin her birini sırası ile okuduğu nakledilmektedir. Ancak adamın her bir sûre okundukça tepkisi aynı olmuş ve sonunda Zilzâl sûresinde karar kılınmıştır. Bu haberden çıkan diğer bir husus ise, Peygamber'in kişilerin haline göre muâmele etmesi ve herkese kapasitesine göre davranmasıdır. Onun yaşlılığı, zekası, bulunduğu kabile lehçesi gibi bir takım özel sebepler, Peygamber'in davet usûlündeki metodu açısından bize ipucu vermektedir. Ayrıca bu haber, "yedi harf"in oluşmasında tarihi arka planı resmeden bir nitelik arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in, yanına gelen onlarca, hatta yüzlerce farklı lehçe ve kabilelere mensûp insanlara karşı nasıl muamele ettiği veya etmesi gerektiği önemli bir husustur.

Kuşkusuz her peygamberin yaşadığı toplumun dili ile gönderilmesi, Allah'ın tarih sahnesinde uygulayageldiği bir sünnetullah olmuştur.[754] Bu kural gereği Kur'ân da Hz. Peygamber'in yaşadığı ve konuştuğu toplumun dili ile nazil olmuştur. Risâletin genelinde Hz. Peygamber'e temelde Kureyş lehçesi üzere nazil olan Kuran, *"... İşte bu Kur'ân bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu..."* (En'âm, 8/19) âyetiyle tüm Arapları ve insanları

---

753 Hâkim, **Müstedrek,** II. 580; Beyhakî, **Sünen,** V. 16; İbn Kesîr, **Tefsîr,** IV. 539.
754 İbrahim, 14/6.

kendisine muhatap almıştır. Bunun sonucu olarak lehçeler arası farklılıklara vahyin kendilerine ulaşması adına izin verilmiştir.

2. Kıraatların Kur'ân'ın Anlaşılmasında/Tefsîrinde Taşıdığı Misyon

Kur'ân'ın kolaylıkla okunması amacıyla gündeme gelen yedi harfin Kur'ân vahyinin sona ermesi üzerine geride bıraktığı şey, elbette Kur'ân kıraatları olmuştur.

Kıraatlar, Kur'ân nazmının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönden bakıldığında Arap diline olan etkisi, tartışılmaz bir gerçektir. Nitekim farklı kıraatların bu etkisi, gerek sarf-nahivde ve belagatta gerekse lügatlerle alakalı çalışmalarda ele alınıp incelenen temel konulardan birisi olmuştur.[755]

Tefsîrle olan ilişkisini ortaya koymak açısından bakıldığında kıraatların iki yönünün olduğunu söylemek mümkündür:

a. Med, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, gunne, ihfâ gibi tecvîde ait hususlar;

b. Kelimelerde hareke değişiklikleri ve ziyâdelikler.

Tefsîrle bir ilişkisi olmayan ilk madde, fonetik farklılıklar başta olmak üzere kıraat imamlarının ihtilafına sebep olan ve âyetlerin anlamına hiçbir etkisi bulunmayan lehçesel ve dilsel okuyuş farklılıklarıyla ilgilidir.[756] Bu kısımda, harfler ve onların okunuşuyla alakalı med, imâle, tahfif, teshîl ve ğunne gibi usûl farklılıkları ele alınır ki kıraat imamlarının bu yönde farklı okuyuş şekilleri olsa da bunların Kur'ân tefsîri açısından bir etkisi bulunmamaktadır. Mesela, "قال" kelimesinin "رَب" kelimesine idğâm edilerek "قارَّب" (kârrabbi) şeklinde okunmasının; "أولئِكَ، شاءَ، الضَّالِّينَ" gibi kelimelerin iki, üç, dört ya da daha fazla medle okunmasının; "ذِكْرَي، الهُدَي، الفَتَي" gibi kelimelerin imâle ile "zikrâ" yerine "zikrê" diye; "hudâ" yerine "hüdê" şeklinde okunmasının; "هُمْ" zamirinin "عليهمْ ، إليهمْ ، بربّهمْ" şeklinde veya "عَلَيْهُمْ ، إلَيْهُمْ ، لدَيْهُمْ" şeklinde ya da "عَلَيْهِمُو" şeklinde okunmasının anlama hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Usûl yönünden olan bu fonetik farklılıklar yanında lehçesel nitelikteki okuyuşlarda da aynı durum söz konusudur. Mesela, "يَرْتَعْ" kelimesinin "يَرْتَعِ" şeklinde de okunmasının; "العُدْوَة" (Enfâl, 8/42) kelimesinin, "العِدْوَة" şeklinde de okunmasının[757]; "İbrahim" kelimesinin "ابْراهيم/ibrâhîm" ve "ابْراهام/ibrâhâme" (Bakara, 2/124) şeklinde okunmasının[758]; "hac" kelimesinin "حَجّ/hac" ve "حِجّ / hicc" (Âl-i İmrân, 3/97) şeklinde[759] okunmasının[760] anlam üzerine bir etkisi bulunmamaktadır.

---

[755] Bu konuda Arap aleminde yapılmış çalışmalar hayli kabarıktır. Örnek olması açısından bunlardan bir kısmını şöyle zikredebiliriz: 1-Abdulâl Sâlim Ali, **Eseru'l-Kırâât fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye**, Matbaatu'l-Meclisu'l-Ala, Kâhire, 1389/1969; 2. Abdulvehhâb Hamûde, **el-Kırâât ve'l-Lehecât**, Matbaatus-Saâde, Kâhire, 1369/1948; 3-Abdulfettâh İsmail Kelbî, **el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-Lehecât**, Matbaatu Nahda, Kâhire, 1376/1968; 4-Abduh er-Râcihî, **el-Lehecât fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye**, Matbaatu Daru'l-Meârif, Kâhire, 1968; 5-Muhammed Sâlim Muhaysin, **el-Kırâât ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye**, Mektebu'l-Külliyati'l-Ezher, Kâhire, 1402/1982.

[756] Akk, **Usûl**, s. 428.

[757] Çetin, **Kıraat**, s. 107-108.

[758] Kerîm, **Kırâât**, s. 104.

[759] Dânî, **Teysîr**, s. 75; Kerîm, **Kırâât**, s. 62.

[760] Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 197.

Aynı durum Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflarda yer alan bazı hazf ve isbat türü farklılıklarda da görülmektedir. Daha önce örneklerini verdiğimiz "وَقَالُوا اتَّخَذَ" ve "قَالُوا اتَّخَذَ" (Bakara, 2/116); "وَبِالزُّبُرِ" ve "وَالزُّبُرِ" (Âl-i İmrân, 3/184); "وَمَا كُنَّا" ve "مَا كُنَّا" (A'râf, 7/43); "مِنْهَا" ve "مِنْهُمَا" (Kehf, 18/36); "أَوَلَمْ" ve "أَلَمْ" (Enbiya, 21/30); "عَمِلَتْ" ve "عَمِلَتْهُ" (Yâ-sîn, 36/35); "مَاتَشْتَهِيهِ" ve "مَاتَشْتَهِي" (Zuhruf, 43/71); "فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ" ve "فَإِنَّ هُوَ الْغَنِيُّ" (Hadîd, 57/24)[761] vb. kelimelerde bu durum açıkça görülmektedir. Kısacası bu tür farklılıkların ümmetin âyetleri telaffuz etmelerine genişlik sağladığı söylenebilirse de âyetlerin tefsîrinde bir katkısı bulunmamaktadır. Abdurrahmân Çetin'in tespitine göre anlama hiçbir etkisi olmayan ve sadece telaffuza yansıyan bu farklılıklar, kıraat farklılıklarının yaklaşık yüzde seksenini oluşturmaktadır.[762]

Tefsîrle alakalı olan ikinci şıkta ise kelimelerin harekelerinde ortaya çıkan okuma farklılıklarıyla kelimelerin iskeletinde meydana gelen değişiklikler yer almaktadır.

Gerek tefsirle alakası olsun gerek olmasın her iki şıkkı da dikkate alan bu farklılıkları üç şıkta değerlendirenler de olmuştur. Bu tasnife göre kıraat farklılıklarının üç şekli bulunmaktadır:

a. Lafızları farklı olmakla birlikte anlamı aynı olan kıraat çeşitleri;

b. Lafız ve anlam olarak farklı olmakla birlikte aralarında çelişki olmayan, anlam itibariyle bir noktada birleşebilen ve bir araya gelmelerinde sakınca olmayan kıraat vecihleri;

c. Lafız ve anlam olarak farklı olan ve –anlam itibariyle- bir araya gelmeleri imkan dahilinde olmayan kıraat vecihleri.[763]

Yukarıda örneklerini verdiğimiz fonetik açıdan farklı okunsa da anlam itibariyle hiçbir etkisi olmayan okuyuşları ve kurrânın -usûl farklılıkları olarak mütala edilen- okuyuşlarının büyük bir kısmı, bu taksimdeki (a) şıkkının konusudur. Mesela "الصراط" kelimesinin "السّراط" ve "الزّراط" şeklinde de okunmuş olmasının;[764] "عَلَيْهِمْ" kelimesinin "عَلَيْهُمْ" şeklinde de okunmasının [765] kelimenin anlamına hiçbir etkisi bulunmamaktadır.[766]

Tefsîrle alakası olan ve lafız ve anlam olarak farklılık arz etmekle birlikte her iki kıraatın bir noktada ve bir arada değerlendirilmesi imkan dahilinde olan ve aralarında bir çelişki bulunmayan kıraat vecihleri (b) şıkkının konusudur. Buna dair örneklere ileriki sayfalarda yer verilecektir. Ancak burada bir kaç misal üzerinde duracağız.

---

761 Mushaflarda yer alan bu farklılıklar üzerinde önceki sayfalarda durulmuştur. Ayrıca bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 107.

762 Çetin, **Kıraat**, s. 108.

763 Bâzemûl, **Kırâât**, I. 176.

764 Farklı okuyuşlar için bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 105-108; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 271-272; Paluvî, **Zübde**, s. 7; Kerîm, **Kırâât**, s. 1.

765 Hamza ve Yakub, عَلَيْهُمْ diye okurken, diğer kurrâ ise عَلَيْهِمْ diye okumuşlardır. Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 1.

766 Bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, s. 176-177.

Mesela, Bakara sûresinin 159. âyetinde yer alan "نُنشِرُهَا" kelimesi, "نُنشِزُهَا" şeklinde de okunmuştur.[767] "نُنشِزُهَا" kıraatıyla, "*yaratmak için birbiri üzerine koyarak birleştirmek, üst üste inşa etmek*" manası; نُنشِرُهَا kıraatıyla ise, "*diriltmek, ölüye can vermek*" manası kastedilmiştir.[768] Sonuçta her iki kelime de ölünün diriltilmesinin bir yönünü açıklamaktadır. Dolayısıyla her iki kıraat da bir noktada buluşmaktadır ve aralarında bir tezat yoktur.

Benzer şekilde "ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون" (Zuhruf, 43/57) âyetindeki "يصدون" fiili, Nâfi, İbn Âmir ve Kisâî tarafından sad'ın zammesiyle; diğer kurrâ tarafından ise sad'ın kesresiyle okunmuştur.[769] İlk okumaya göre kelimenin âyet içindeki anlamı, "يَصِدُّونَ /*...kendi dışındakileri imandan alıkoyuyorlar...*" şeklinde olurken, "يَصُدُّونَ" kıraatına göre ise "*...kendi kendilerini alıkoyarlar*" anlamına gelmektedir.[770] Buna göre her iki kıraat da kafirlerin bir vasfını ortaya koymaktadır ve aralarında netice itibariyle bir zıtlık söz konusu değildir.

Lafız ve anlam olarak farklı olan ve –anlam itibariyle- bir araya gelmeleri imkan dahilinde bulunmayan (c) şıkkında yer alan kıraat vecihlerine gelince bu tür kıraat vecihlerinin gerek okunuşları, gerekse anlamları farklı olduğu için bu farklılığın tefsîre olan etkisi aşikardır. Bu tür kıraatlara da ileriki sayfalarda temas edileceğini hatırlatarak burada bir örneği aktarmak istiyoruz.

İsrâ, 17/102.âyette قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أنزَلَ هَؤُلاءِ إلاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الأرْضِ بَصَائِرَ yer alan cümle içindeki عَلِمَ fiili, özne yerine geçen zamirin muhatap ve mütekellim kabul edilmesine göre عَلِمْتَ ve عَلِمْتُ şeklinde iki türlü okunmuştur.[771] Kisâî'nin okuyuşu olan عَلِمْتُ kıraatına göre âyetin anlamı, "*(Musa) dedi ki: "(Ey Fir'avn)bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin (benim doğruluğumu gösteren) deliller olarak insanlara indirdiğini elbette (ben yakînen)* ***bildim.*** *Yoksa senin beni büyülenmiş sanmanın bir anlamı yoktur)...*"[772] şeklindedir. Cumhurun okuyuşu olan diğer kıraata göre ise anlam, "*(Musa) dedi ki:"(Ey Fir'avn) bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin (benim doğruluğumu gösteren) deliller olarak insanlara indirdiğini pekala* ***(sen) bildin...***" şeklindedir.[773] Buna göre ilk okuyuşta Musa (a.s), Firavun'un ona karşı söylediği "sihirlenmiş ve büyülenmiş..." iftiralarına karşı, kendisinin bunun doğru olmadığının bilincinde olduğunu ve bu konuda kendisinden ve getirdiği mesajın doğruluğundan hiç şüphe içinde bulunmadığını söylemiş olmaktadır. Diğer kıraata göre ise Hz. Musa Firavun'a ve onun taraftarlarına karşı, onca

---

767 Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 189; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 342; Dânî, **Teysîr**, 82; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 231; Kerîm, **Kırâât**, s. 43.

768 Ezherî, **Me'ânî**, s. 85-86; Mekkî, **Keşf**, I. 310-311; Dânî, **Teysîr**, s. 162; Çetin, **Kıraat**, s.134.

769 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 587; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 369.

770 Akk, **Usûl**, s. 428-9. Aslında "يَصُدُّونَ" kıraatının, "bağrışmak" anlamı da bulunmaktadır. Buna göre "يَصِدُّونَ" kıraatı, "*kavmin hemen bağrışmaya başladılar*" anlamına gelirken; "يَصُدُّونَ" kıraatı ise, "*kavmin hemen (haktan sapıp) yüz çevirdiler*" anlamına gelir. Bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 365. Krş. Ferrâ, **Me'ânî**, III. 36-37; İbn Ebî Meryem. **Mûdah**, III. 1154.

771 Kıraat imamlarından Kisâî, عَلِمْتُ şeklinde okurken diğer kurrâ ise عَلِمْتَ şeklinde okumuşlardır. Bkz. Muhammed Kerim, **Kırâât**, s. 292.

772 Ezherî, **Meâni'l-Kırâât**, s. 262.

773 Bkz. Ezherî, **Meâni'l-Kırâât**, s. 262; Fârisî, **Hücce**, V. 122-123; Mekkî, **Keşf**, II. 52-53;

mücize ve âyetleri gördükten sonra nihâyet kendisinin Allah'ın bir elçisi olduğunu anladıklarını ancak buna rağmen hala inat ettiklerini söylemektedir. Nitekim Musa (a.s)'ın bu sözünün doğruluğunu diğer bir âyette Yüce Allah (c.): وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا *"Vicdanları, onları(n doğruluğuna) kanaat getirdiği halde, sırf haksızlık ve böbürlenme yüzünden onları inkar ettiler..."*[774] ifadesi tanıklık etmektedir. Dikkat edilirse Kisâi'nin kıraatına göre "علمت" fiilinin fâili Musâ; cumhurun okuyuşuna göre ise Firavun'dur.[775] Buna göre her iki kıraatı bir arada ve bir noktada düşünmek doğru değildir. Çünkü her bir kıraat ayrı bir âyet mesabesindedir ve ifade ettikleri anlama göre bağlamları farklılaşmıştır. Ancak bu farklılık bir çelişki ve tezat teşkil etmemektedir.[776]

Görüldüğü üzere her iki kıraat da konuya farklı zaviyelerden açıklık getirmektedir ve tek bir nassta bulunan farklı kıraatlar ile bir kıraata göre bir anlam; diğer kıraata göre ise başka bir anlam oluşabilmektedir. Bu da Kur'ân âyetlerinin âdetâ çoğalması ve artması demektir. Böylece muhtelif kıraatlarla âyetlerden kastedilen anlamlar tekamül etmekte [777], âyet yeni bir âyet değerini taşımakta ve sübûtu kat'î olan iki farklı kıraat lafzı ile farklı manalara ulaşılmaktadır.

Farklı yorumlara neden olan muhtelif kıraat vecihleri, kelimelerin kalıp olarak değişikliğe uğramasıyla veya i'râbında meydana gelen farklı okuyuşlarla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bir müfessirin bilmesi gereken en temel Kur'ân bilimleri arasında "Kıraat İlmi" de bulunmaktadır.[778] Çünkü kıraat ilmi âyetlerdeki kapalı anlamları ortaya çıkarmaya yardımcı olmakta ve bir kıraata göre kapalı olan bir âyete diğer bir kıraat bazen açıklık ve zenginlik katmaktadır.[779] Böylece Kur'ân âyetlerinin tefsîrindeki bu farklı anlamlar, aynı zamanda şer'î hükümlerin istinbatında ve Kur'ân metnini anlama yolunda bir çabayı gerektirecek demektir.[780]

Bir müfessir için kıraat ilmi Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlamada ne kadar önemli ise bir kıraat âlimi için de Kur'ân'ın lafzı ile meşgul olurken bu vahyin mana boyutunu göz ardı etmemek, o kadar önemlidir. Nitekim kurrâ, tercih ettiği ve benimsediği okuyuşu göz önüne alırken bu okuyuşuna Kur'ân'ın başka âyetlerinden örnekler getirmeyi, âyetin bağlamına ve anlamına dikkat etmeyi asla gözardı etmemiştir. Bu tutum, onların Kur'ân kıraatıyla ilgilenirken onun sadece lafzıyla değil, mana boyutuyla da ilgilendiklerinin açık bir göstergesidir.

Farklı kıraatlar sahîhiyle şâzzıyla bir bütün olarak incelendiğinde tefsîre olan katkılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

---

774 Neml (27): 14
775 İbn Haleveyh, **Hücce**, s. 221; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 769-770.
776 Bâzemûl, **Kırâât**, II. 180.
777 Bkz Meydânî, Abdurrahmân Hasan Hanbeke, **Kavâidu'd-Tedebburi'l-Emsâl li Kitabillahi Azze ve Celle**, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1989/1409, s. 722.
778 Mesela, Gazzali'ye göre, kıraat ve diğer yan ilimler Kur'ân'ın getirdiği mesaja ulaşabilmek için gerekli ilimlerdendir. Bkz. Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 30 (Gazzali, **Cevâhiru'l-Kur'ân**, s. 18-19'dan naklen).
779 Tuğral, **"Kıraatlar"**, s. 271.
780 Kastalanî, **Letâif**, I. 171.

1. Muradı İlahi'nin ortaya çıkmasını sağlar. Bunun tezahür eden şekli ise bir tek nas üzerinde yer alan muhtelif kıraat vecihleriyle kimi zaman, (a) mücmel olan kıraatın müfessir olan kıraatla açıklanması, (b) genel (âmm) bir anlamı ihtiva eden bir kıraatın bir başka kıraat vechi ile tahsisi, (c) mutlak olan bir kıraatın bir başka kıraat vechiyle takyîdi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

2. Müşkil olan mananın bir başka kıraatla açıklığa kavuşması sağlanır.

3. Âyetteki muhtemel anlamlardan birini tercih etmeye ve bu anlamın desteklenmesine yardımcı olur.

4. Âyetler arasında farklı iki hükmün arasını cem etmeye yardımcı olur.

5. Âyetler arasından farklı iki hükmün ortaya çıkmasına neden olur.

6. Bir tek nasta farklı kıraat ihtilafları ile âyetteki anlamların tekamül etmesi sağlanır.

7. Âyetlerin ihtiva ettiği fıkhî ve beyânî delalet yönleri ile edebî yönden çeşitli sanatsal güzelliklerin ortaya çıkması sağlanır.[781]

Örneklerini bu bölümün II ve III. kısımlarında vereceğimiz bu maddeler, Kur'ân âyetleri tefsîr edilirken müfessirler tarafından büyük oranda kullanılmıştır. Muhtelif kıraatlarla Kur'ân âyetlerinin tefsîr edilmesi; kıraatın sıhhat derecesine ve taşıdığı değere göre, Kur'ân'ın Kur'ânla, (Kur'ân'ın) sünnetle ya da en azından sahâbe kavli ile tefsîr edilmesi kapsamında olduğu asla unutulmamalıdır.[782]

Hal böyle olunca, her devirde yetişen müfessirler, bu kıraatlar ışığında âyetlere yeni açıklama ve yeni yorumlar getirmişlerdir. Nitekim Taberî, Zemahşerî, Kurtûbî, Râzî ve İbn Kesîr gibi yaşadıkları çağda kendilerini ispat etmiş tefsîr otoriteleri, kıraat farklılıkları üzerinde eserlerinde mutlaka durmuşlar ve âyetleri anlamada onlardan yararlanarak kıraatlar ışığında birbirinden güzel manalar elde etmişlerdir.[783]

Buraya kadar yapılan açıklamalarla, kıraatların tefsîr açısından taşıdığı önem ve misyon vurgulanmış oldu. Ancak, "kıraat" kavramı ele alındığında, sahîh kıraattan mevzû/uydurma kıraatlara kadar tüm kıraat rivâyetleri akla gelmektedir. Bundan sonraki bölümde "Kıraat Çeşitleri Açısından Kıraat-Tefsîr Münasebeti" başlığı ile hangi tür kıraatların tefsîr için bir değer taşıdığının cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

3. Kıraat Çeşitleri Açısından Kıraat-Tefsîr Münasebeti

A. Sahîh Kıraatlar ve Tefsîrle Münasebeti

I.Bölüm'ün ilgili kısmında ifade edildiği üzere[784] kıraatlar, sahîh ve zayıf olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Sahîh kıraatlar kendi içinde, mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üç alt gruptan oluşur. Zayıf kıraatlar ise sahîh

---

781 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 28-29; Meydânî, **Kavâid**, s. 722-724; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 75, 391-393; Tuğral, **"Kıraatlar"**, s. 279; Yüksel, **İbn Cezerî**, s. 63; Karaçam, **Kur'ân'ın Nüzûlü**, s. 108-111.

782 Bâzemûl, **Kırâât**, I. 391.

783 Tuğral, **"Kıraatlar"**, s. 279.

784 "Kıraatların Taksîmi" başlıklı bölüme bakınız.

olmayan tüm kıraatlar için kullanılan bir kavramı olup; bunun içerisine yine zayıf, âhad, şâz ve müdrec olan tüm kıraat çeşitleri girmektedir. Kıraat âlimlerinden bir kısmı, makbûl olan kıraatlar için tevâtürü şart koşmuştur. Buna göre, resm-i hatta ve Arap diline muvafık olan bir kıraat, senedi sahîh olmakla beraber mütevâtir olmadığından kabul görmemekte ve bu kıraatın Kur'ânî bağlamda bir değeri bulunmamaktadır. Ancak Mekkî b. Ebî Tâlib, İbn Cezerî gibi diğer bazı âlimlere göre bu özellikteki kıraatlar da makbûl olan ve okunması caiz olan kıraatlar içine girmektedir.[785]

İlk görüş sahiplerine göre bu tür kıraatlar "mütevâtir" olmadığından kabul edilemez konumdadır ve kaynak değeri yoktur. Mekkî ve İbn Cezerî gibi âlimlerin görüşlerine göre ise bu kıraatlar da makbuldür. İsabetli olan da bu bilginlerin görüşüdür. Dolayısıyla sahih kıraatın üç ana ilkesini bünyesinde bulunduran tüm kıraatlar –tevatür derecesinde olmasa da - sahîh kırattır ve Kur'ân tefsîrinde ve açıklamasında kaynak değeri, diğer kıraatlarla aynıdır. Söz konusu kıraatlarla elde edilen hukukî neticeler, diğer âyetlerle elde edilen hukukî neticeler gibi olup her bir farklı kıraat diğer kıraata göre ayrı bir âyet mesâbesindedir. Yoksa "tevâtürü" tüm makbul (sahih) kıraatlar için şart koştuğumuzda, yedi/ya da on kıraat kapsamında olan bir kısım kıraatların bu çerçevede olmaması nedeniyle iptali gündeme gelecektir. İbn Cezerî ve Mekkî'nin görüşleri ihtiyata daha uygundur. Buna göre, sahîh olan her kıraat, ister mütevâtir, ister meşhûr, isterse âhâd olsun, kıraatlar açısından birinci derecede kendilerinden yararlanılacağı gibi aynı şekilde Kur'ân tefsîrinde de kendisinden faydalanılması gerekir.[786] Çalışmamızda öncelikli ve ağırlıklı olarak bu tür kıraatlardan yararlanmış bulunuyoruz.

B. Zayıf/Şâz Kıraatlar ve Tefsîrle Münasebeti

Zayıf kıraatları tanımlarken ifade edildiği üzere, kıraatların sahîhliği ile alakalı yapılan tanımlamalarda, âlimler arasında "mütevâtir kıraat" dışında kalan ve sahîh kıraatın meşhûr ve âhâd olarak zikredilen kısımlarını bile bu kapsam içinde görenler olmuştur. Hatırlanacağı üzere Kâdî Abdulfettâh şâz kıraatı, *"Cumhura göre, tevâtür yoluyla sâbit olmayan kıraatlar şâz kıraatlardır."*[787] şeklinde ele almıştır. Yine hatırlanacağı üzere kurrâdan bazıları ise detayları üzerinde durmaksızın makbûl kıraatı tanımlarken "mütevâtir" kavramına yer vermeksizin sadece "sahîh" ifadesini kullanmışlar ve zayıf kıraatın tüm türevleri için "şâz kıraat" ismini vermişlerdir. Aslında Hz. Osmân'ın mushafları yazdırdığı dönemden itibaren erken dönemin (yaklaşık üç asırlık zamanın) genel kabulü baz alındığında, sahîh kıraatın zıddı ve karşıtı olarak kabul edilen şâz kıraatlar; bir kısım âlimlere göre mütevâtir ve meşhûr/müstefîz kıraatların dışındaki şâz kıraatlar[788] ve sonradan gelen âlimlerin büyük çoğunluğunun kabulüne göre mütevâtir kıraatın dışında kalan tüm (zayıf) kıraatlar, aynı tür kıraatı ifade etmektedir. Kıraatların taksîmini yaptığımız ilk bölümde şâz kıraatı,

---

785 Kâdî, **Kırâât,** s. 10.

786 Hatırlanacağı üzere I. Bölümde her iki görüşü detaylı olarak ele almış ve tercihimizi İbn Cezerî ve Mekkî'den tarafa kullanmıştık.

787 Kâdî, **Kırâât,** s. 10 "أن الشاذ عند الجمهور ما لم يثبت بطريق التواتر"

788 Zerkeşî, **Burhân,** I. 332. Zerkeşî burada şâz kıraatı, ümmet tarafından belirli bir şöhrete ve kabule ulaşmayan, mütevâtir kıraatın aksi olan kıraatlar olarak tanımlar.

"Senedindeki inkitadan veya râvî'nin sikalığını bozacak hallerden dolayı senedi sahîh olmayan, kıraatın diğer iki rüknünden birine veya ikisine muvafakatı muhtemel olan kıraat" şeklinde tanımlamıştık. Bu tanıma karşın cumhur âlimleri şâz kıraatı, mütevâtir kıraatların karşıtı anlamında ya da senedi sahîh olmakla beraber hatt-ı Osmâniye uygun olmayan kıraatlar anlamında ele almışlardı. Biz de onların bu kavramın içini doldurdukları niteliği onların dilinden ve kaynaklarından aktaracağımız için "şâz kıraat" tanımlamasını mütevâtir kıraatın karşıtı anlamında kullanacağız Ancak bazen de daha önce yaptığımız tanıma dikkat çekmek için "zayıf/şâz" ifadesine yer vereceğiz.

Tanımlar ne şekilde olursa olsun sahîh kıraat kapsamı dışında kalan ve senedinde bulunan illet sebebiyle veya senedi sahîh olmakla birlikte Arapça'ya uygun bulunmaması yüzünden ya da her iki şart kendisinde bulunmasına rağmen hatt-ı Osmânîye uygun düşmemesi nedeniyle kabul görmeyen kıraatlar, "zayıf kıraatlar" olarak değerlendirilir. Halbuki senedin sahîh olmaması, bir okuyuşun reddi için makbûl ve makul bir gerekçe kabul edilse de senet itibariyle hiçbir problemi olmayan, Arap diline de uygun olan bir kıraatı, resm-i hatta uygun düşmemesi nedeniyle eleştirirken diğer kıraatla bir tutmak isabetli gözükmemektedir. Evet, bu tür kıraatların okunması doğru değildir. Ancak, özellikle sahâbeden nakledilen ve bir kısmı kıraat; bir kısmı ise sahabe tarafından mushaflarına ekledikleri tefsir amaçlı müdrec okumaları diğerleriyle aynı çerçevede değerlendirmemek gerekir.

Bu tür kıraatların Kur'ân'ın tefsîrinde ve ahkama taallük eden âyetlerin çözümünde, hüccet olup olmamaları konusunda İslâm bilginleri farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslâm hukukçularından bir kısmı, bu kıraatları kesinlikle kullanmayı kabul etmezken[789] bir kısım âlimler, özellikle sahâbeden nakledilen ve senedi sahîh olan bu haberleri, en azından haber-i âhâd olarak değerlendirmek gerektiğini söylemişlerdir.[790]

Usûl âlimlerinden Cuveynî,[791] İmam Gazzalî,[792] Âmidî[793] gibi Şafiî[794] ve Mâlikî otoriteler[795], mütevâtirin karşıtı anlamındaki şâz kıraatlarla ameli kabul etmeyenlerdendir.[796]

---

[789] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Duvayhî, Ali b. Said, **"el-Kırââtu'ş-Şâzze inde'l-Usûliyyîn"**, *MBİ*, sy.: 49, Riyad, 1417, s. 237-302.

[790] Bkz. Duvayhî, **"Kırâât"**, s. 300-303.

[791] Cüveynî'nin ifadesi şöyledir: " ظاهر مذهب الشافعي: أن القراءة الشاذة التي لمْ تنقل تواترا لا يسوغ الإحتجاج بها، ولا تنـزل منزلة الخبر الذي ينقله أحاد من الثقات /*Mütevâtir olmayan bu şâz kıraatlar mezhebimizin zahir görüşüne göre asla ictihatta delil olmaz. Sika ravilerce nakledilen haber menzilesinde de değildir.*" Bkz. Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf, **el- Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1418, I. 427.

[792] İmam Gazzali de şöyle demektedir: *"Kur'ân'a ziyâdelik ihtiva eden İbn Mes'ûd'un yemin keffareti konusunda, âyette yer alan "...فصيامُ ثلاثةِ أيّامٍ" ifadesine, "مُتَتَابِعَاتٍ" kısmını eklemesi örneğinde olduğu gibi, şâz kıraatlar kesinlikle merdûddur."* Bkz. Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Menhûl**, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1400, s. 281.

[793] Âmidi de Kur'ân'dan mütevâtir ve âhad yollu kıraatların geldiğini, mütevâtir olan kıraatların dinen hüccet olduğunda tüm ulemanın ittifak ettiğini; âhad yollu İbn Mes'ûd'un kıraatı gibi şâz kıraatın hüccet olup olmadığı konusunda ise ihtilaf edildiğini, İmâm Şafiî'nin bu konuya olumsuz baktığını, Ebû Hanîfe'nin ise bu kıraatı değerlendirmeye aldığını söyler ve " والمختار إنما هو مذهب الشافعي" ifadesiyle Şafiî'nin görüşünü tercih eder. Bkz. Âmidî, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'-l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1404, I. 213.

Buna karşın, Hanefî[797] ve Hanbelî usûlcüler[798] başta olmak üzere, Tûfi ve Ebu'l-Hasan el-Basrî[799] gibi bir kısım âlimler ise, bu tür kıraatların delil olarak kullanılmasından yana görüş bildirmişlerdir.

Zayıf/şâz kıraatları delil olarak kullanmayan âlimler, Kur'ân'ın tevâtürle bize kadar ulaştığını söylemiş ve şâz kıraatların bu yönden tevâtür ve şöhrete ulaşmadığını gerekçe göstererek, bunların Kur'ân (olarak) görülemeyeceğini, ayrıca bu kıraatların bir haber olarak da değerlendirilemeyeceğini, çünkü bir haber olarak değil bir kıraat olarak nakledildiklerini ileri sürmüşlerdir.[800]

Bu kıraatları delil olarak kullananlar ise –ki Hanefî ve Hanbelîler, bu görüştedir- bu kanaate katılmayarak şunu ifade ederler: Âhad tarikle bize nakledilen bu haberler, ya Kur'ân ya da (Kur'ân dışı) bir haber niteliğindedir. Mushaflarda yer almadığına göre bunların Kur'ân'dan olduğunu söylemek mümkün olmasa da bu, onlarla amel etmemeyi gerektirmez. Çünkü bu kıraat haberleri, Nebî (s)'den işitilmiş; ondan rivâyet edilmiş ve böylece hüccet olmuştur. Dolayısıyla adalet sahibî kimse kanalıyla Nebî (s)'den

---

794 Şâfiîlerde mütevâtir olmayan kıraatların delilliği konusunda farklı iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Çoğunluk, bunların delil olabileceğini savunurken bir kısmı ise bunların delil olamayacağı kanaatindedir. Bkz. Kavâ, Sabri Abdirraûf, **Eseru'l-Kırâât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Edvâu's-Selef, Riyad, 1997, s. 337-343; Dağ, **Kıraat**, s. 81.

795 Mâlikîlerde bu konuda şâz kıraatların delil olamayacağı görüşü hakimdir. Ancak var olan bir hükmün açıklamasına yardımcı olması durumunda bu kıraatları, kıraat olarak değil; birer haber olarak, fıkhî hükmün açıklanmasına yardımcı ve destekleyici bir unsur olarak görmekte ve kullanmaktadırlar. Bkz. Kavâ, **Eser**, s. 333, 335-336; 338; Bkz. Dağ, **Kıraat**, s. 87.

796 Duvayhî, **"Kırâât"**, s. 239.

797 Mesela, İmam Serahsî, Usûl'ünde buna temas eder ve sahâbe kıraatlarının Kur'ân'dan olmadıklarını kabul etmekle beraber, onların bu kıraatları Hz. Peygamberden işiterek haber verdiklerini ifade edip delil olarak alınabileceğini söyler. Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1372, I. 281.

798 Bu konuda en çarpıcı bilgileri, İbn Kudâme vermektedir. "Ravzatu'n-Nâzır" isimli eserinde yemin keffareti ile alakalı üç gün oruç tutulmasının zikredildiği âyette (Mâide, 5/89) geçen "ثلاثة أيام" kısmına sahâbeden İbn Mes'ûd'un "متتابعات" kelimesini ekleyerek okuması konusunda İbn Kudâme, bu kıraatın hüccet olmadığını söyleyenlere itiraz eder ve bu kıraatın Hz. Peygamberden işitilerek böyle okunduğunu; şâyet kıraat değilse âyetin bir tefsîri olduğunu ve bu sahâbî'nin Hz Peygamber'den bu tefsîri kıraat zannederek naklettiğini söyler. Her iki durumda da bu okuyuşun bir delil olduğunu vurgulayan İbn Kudame, *"Doğrusu onun (yani bu kıraatın) hüccet olduğudur..."* ifadesiyle görüşünü noktalar. (Bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, **Ravzatu'n-Nâzır**, tahk. Abdülazîz Abdurrahmân Saîd, Câmiatu'l-Muhammed b. Suûd, Riyad, 1399, 63). Ayrıca bkz. İbn Kudâme, **el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmam-i** Ahmed b. **Hanbel eş-Şeybânî**, tahk. Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, X. 15).

799 Bkz. Duvayhî, **"Kırâât"**, s. 252.

800 Nevevî, "salât-ı vusta" ile alakalı rivâyeti ele alırken şâz kıraatla alakalı şunları söyler: " لكن مذهبنا أن القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا لها حكم الخبر عن رسول الله: لأن ناقلها لم ينقلها إلا علي أنها قرأن، والقران لا يثبت إلا بالتواتر والإجماع ، واذا لم يثبت قرانا لا يثبت خبرا" Bkz. Nevevî, **Şerh**, V. 130-1; Kavâ, **Eser**, s. 31. İbn Arabî ise şöyle der: " قوله تعلي: [وعلي الذين يطيقونه فدية طعام مسكين] قرأ نافع وابن عامر: فِدْيَةُ طعَام مساكينَ بإضافة الفدية إلي الطعام. وقرأ الباقون فِدْيَةٌ (منونة) طعام مسكين. والقراءة المعتبرة عندي هي[فِدْيَةٌ طَعَامُ مَساكِينَ]: وماوراءها إن روي واسند فهي شواذ وسيأتي التفصيل في موضعه . والقراءة الشواذة لا يبني عليهاحكم لأنه لم يثبت لهاأصل..." Bkz. İbn Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdillah, **Ahkâmul'l-Kur'ân**, tahk. Ali Muhammed Becavî, Kâhire, 1974, I. 79.

nakledildiğinde, diğer haberlerin kabul edildiği gibi bu haberin de kabul edilmesi gerekir.[801]

Deliller incelendiğinde Hanefî ve Hanbelîlerin bu konudaki argümanlarının daha güçlü olduğu söylenebilir. Onların delili, bu kıraatları nakleden adil râvilere dayanmaktadır. Bu nakilciler, Nebî (s)nin arkadaşı olan sahâbîlerdir. Onların dini koruma konusundaki gayretleri bilinmektedir. Sahâbe nesli, genel itibariyle dine dair bize naklettikleri şeylerde şer'î bir delile dayanmadan bir söz söylemekten uzak kimselerdir. Bu nedenle şâyet onlar dinle alakalı bir şey söylemişlerse, -nakledilen söz, Kur'ân ya da sünnetle alakalı olabilir - her ikisi de şer'î hükümlerin ispatında bir delildir.[802]

Diğer yandan şâz kıraatları bir hüccet olarak kabul etmeyenlerin gerekçeleri, çok zayıftır. Çünkü onlara göre şâz kıraatlar, Hz. Osmân döneminde cem edilen mushafa alınmamış olanlardır. Evet bu hüküm, doğrudur. Ancak bu kıraatların Kur'âniyetinin sübut bulmaması, onların sahîh kanalla bize nakledilen birer haber olma vasıflarını ortadan kaldırmamaktadır. Bu haberler, en kötü ihtimalle zannî birer delil niteliğindedirler. Ayrıca söz konusu bu kıraatların kabul edilmesi durumunda onların Kur'ân kapsamında telakki edilmiş olacağı düşüncesinin bir mantığı bulunmamaktadır. Bizce bu kıraatları kabul etmek demek, onların Kur'ân'dan birer âyet olarak görülmesi anlamında asla anlaşılamaz. Belki en azından sahâbeden nakledilen sahîh bir haberdir. Taşıdıkları bu nitelikler sebebiyle yeterli birer hüccet ve haber vasfına sahiptir. Dolayısıyla şâz kıraatları delil kabul etmeyenlerin, bu kıraatları nakleden sahâbenin söz konusu bu kıraatları, Kur'ân olarak nakletmiş olmaları gerekçesiyle, bu haberlerin salt birer haber olarak değerlendirilemeyeceğini söylemeleri doğru değildir. Çünkü bu haberleri nakleden kişi (sahâbî), bize bu kıraatı, muhtemelen Nebî (s)'den işiterek nakletmektedir. O, bu kıraatı, Kur'ân (veya Kur'ân'dan) zannederek böyle nakletmiştir. Onun bu durumu, Nebî'den işitmesinin tahakkuku nedeniyle kendisiyle ihticac edilme açısından delil olma niteliğini yok etmez.[803] Ayrıca bu kıraatların, Kur'ân'ın kendisi ile indiği ve/veya Peygamberin kendisi ile okunmasına izin verdiği yedi harf kapsamında birer vecih olması ihtimali yanında; sahâbenin kendiliklerinden tefsîr kabilinden âyetlere ekledikleri açıklamalar olması da muhtemeldir. Bu durumda onların görüşleri, birer "sahâbe kavli" olarak yerini zaten alacak demektir. Her iki durumda da zayıf/şâz kıraatlar, kendilerinden faydalanılması gereken birer malzeme olarak gerek Kur'ân tefsîrinde gerekse İslâm Hukukunda vahyin anlaşılmasına hizmet eden en azından önemli bir haber niteliğini taşıyacaktır.

Kısacası gerek on kıraat dışında kalan diğer kıraatlar, gerekse direkt sahâbeye nisbet edilen kıraatlar, ya Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflara uygun olmaması ya da diğer şartlara uygun düşmemesi nedeniyle zayıf/şâz kalmış kıratlardır ve Kur'ân tefsîrinde kendisinden yararlanılması gereken birer malzemedir. Biz çalışmamızda sahih kıraatların dışında bu tür kıraatlardan; tevâtürün karşılığı olarak kullanılan tüm şâz kıraatlardan -ki bunun içine âhâd

801 Duvayhî, "Kırâât", s. 256.
802 Duvayhî, "Kırâât", s. 256-257.
803 Bkz. Duvayhî, "Kırâât", s. 258.

kıraatlar yanında sahâbeye ait müdrec kıraatlar da girmektedir- faydalanmaya çalışacağız. Ancak senedi zayıf ve illetli olan kıraatlar ile -ki bu kıraatlar daha önce zayıf kıraatlar kapsamında ele alınmış ve "şâz" kıraat olarak tanımlanmıştı.- senedi hiç olmayan mevzû kıraatlar, zaten incelemeye tabi olmayacaktır.

4. Müfessirlerin Kıraatlara Yaklaşımları

A. Kır âatlar ve Müfessirler

Kıraatların tefsîr açısından taşıdığı önemi, bundan önceki başlıklarda ortaya koymaya çalıştık. Tefsîr kaynakları incelendiğinde erken dönemden itibaren genelde tüm müfessirlerin, Kur'ân âyetlerini yorumlarken, yeri geldiğinde farklı kıraatlara yer verdikleri ve bu farklı okuyuşlarla oluşan farklı anlamlara temas ettikleri açıkça görülmektedir.

Ancak bu genellemeye uymayan ilk döneme ait bazı müfessirler de bulunmaktadır. Örneğin hadis/eser yönü ağır basan müfessirlerden Abdurrezzâk[804] ve İbn Ebî Hâtim[805] gibi gerek kendi döneminde gerekse daha

---

[804] Abdurrezzâk, **"Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm"** isimli muhtasar tefsîrinde çok nadiren de olsa kıraatlara ve şâz okuyuşlara temas etmiştir. Ancak konu hakkında detaylı bir bilgi sunmamış ve konuya problem olarak temas etmemiştir. Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1991/ 1411, I. 116; I. 208, I. 95.

[805] Bu müellifin rivâyet ağırlıklı ilk dönemin tefsîr geleneğini yansıtan **"Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm"** isimli eserinde, kıraatlara genelde hiç temas edilmemiştir. Halbuki bu müfessir, daha çocukluk yıllarında, Kur'ân ve kıraat eğitimini, devrin en önde gelen kurrâsı el-Fadl b. Şa'zan'dan almıştır. Dolayısıyla kıraatlardan haberdar olmayan bir kimse de değildir. M. Akif Koç'un tespitine göre eserde kıraatlara temas edilen rivâyetler, on-onbeş'i geçmemektedir. Sayın Koç'a göre İbn Ebî Hâtim'in, adı geçen eserinde tefsîrle alakalı isnâdı bulunan haberlere yer vermesine rağmen, kıraatlara dair rivâyetlere yer vermemesinin bir nedeni vardır. O da bu konudaki haberlerin isnatsız bir temele dayanmış olmasıdır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim, isnadı olmayan rivâyetleri, -rivâyet yönünden- kayda değer bulmamaktadır. (Bkz. Koç, Mehmet Akif, **İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim(öl. 327/939) Tefsîri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-**, *ANÜSBE.*, Doktora Tezi, Ankara, 2001, s. 155; **Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri**, Kitabiyat, Ankara, 2003, s. 153.) Eser incelendiğinde müellifin, kıraatlara –muhtemelen problemlerden kaçarcasına- hiç temas etmediği görülmektedir. Bunu yakından görebilmek amacıyla müellifin eserine bir göz attığımızda mesela Bakara, 2/208. âyette geçen "السلم" (Bakara, 2/208) kelimesinde bulunan "السِّلم/السَّلم" şeklindeki iki kıraata (İbn Ebî Hâtim, **Tefsîr**, II. 370); 219. âyette yer alan "قُلْ فيهما إثْمٌ كبيرٌ" ve "قُلْ فيهما إثْمٌ كثيرٌ" şeklindeki iki kıraata (İbn Ebî Hâtim, **Tefsîr**, II. 391); 259. âyette yer alan "نُنشِزُها" ve "نُنشِرُها" şeklindeki iki meşhûr kıraata ilgili yerde (İbn Ebî Hâtim, Tefsîr, II. 506) hiç temas etmediği gözlemlenmektedir. Ancak rivâyet sistemine dayandığı için Hz Peygamber'den nakledilen ve hem tefsîr hem de kıraat olarak nakledilen kimi yerlerde konu ile ilgili haberleri aktarmadan geçmediği de olmuştur. Meselâ "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" âyetindeki orta namaz ile alakalı olarak bu namazın ikindi namazı olduğuna dair haberleri aktarması (İbn Ebî Hâtim, **Tefsîr**, II. 448) örnek verilebilir. Bunun başka örnekleri de bulunmaktadır. İbn Ebî Hâtim, **Tefsîr**, II. 369; III. 802, 820, IV. 1270, 1303, V. 1429, 1450. *Koç'un, Ebu Hatim'in kıraatlara tefsirinde yer vermemesini kıraatların isnatsız bir temele dayandırmasına katılmak mümkün değildir. Tezimizin başından beri vurguladığımız gibi, bir kıraatın tesbitinde temel kriter, 'nakil'dir. Ancak kıraat nakil sistemi hadis rivâyet geleneğinden kısmen farklıdır. Hadis rivayetlerinde olduğu kadar kıraatlarda ihtilaf ve râvî sayısı bulunmamakadır. Şâz kalmış kıraat imamları da göz önüne alındığında kıraat râvîleri ve onların isnatları yine de çok sınırlı sayıdadır. Dolayısıyla her hadis rivâyetinde gerekli olduğu gibi her bir âyet üzerindeki farklı okuyuş için kârînin yeni bir isnad ileri sürmesi beklenemez. Eğer sayın Koç, hadiste olduğu gibi rivayetlerde baskın bir role sahip olan bu anlamda bir isnâdı*

sonraki dönemlerde ilmî dirâyetleri hissedilen bazı şahsiyetlerin, tefsîr çalışmalarında kıraatlara hiç yer vermedikleri gözlemlenmektedir.

Müfessirler, kıraatları ele alırken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bir kısmı, kıraatları sadece aktarmakla yetinmiş ve onlar üzerinde tercihte bulunarak bir fikir yürütmemiştir. Diğer bir kısmı ise tercih yoluna giderek gerektiğinde bir kıraatın zayıf kalmış olan yönüne, kıraatlar için konulmuş olan kriterleri baz alarak temas etmiş ve gerekli gördüğünde tenkit yoluna gidebilmiştir. Biz burada erken dönemden itibaren bazı müfessirlerin kıraatlara bakış açılarını ortaya koyarak farklı kıraatlar hakkındaki görüşlerini sunmaya çalışacağız. Ancak her iki grubu ele alırken, bu müfessirlerin genel anlamda kıraatlara bakış açısını ortaya koymak ve akabinde de ele alacağımız müfessirlerin kendi eserlerinden örnekler sunmak istiyoruz.

B. Kıraatlar Arasında Tercihte Bulunan Müfessirler

Müfessirlerin kıraatlara bakış açılarını ortaya koymak için öncelikle sahih kıraatlar konusunda imamların ortaya koyduğu ilkelere bir göz atmamız gerekmektedir. Çünkü tartışmaların ve ihtilafın odağında bu ilkeler yatmaktadır.

Hatırlanacağı üzere sıhhat açısından kıraatlar, genel olarak üç esas üzere bina edilmiştir. Bunlar, senedinin sahîh olması, Arap gramerine muvâfakatı ve resm-i hatta uygun düşmesidir.

Son şıktan başlamak gerekirse, bir kıraatın Hz Osmân'ın yazdırdığı mushaflara uygun düşmesi, kural olarak, üzerinde hiçbir kurrâ tarafından tartışma yapılmadan kabul görmüştür. Bu çerçevede Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflar, gönderildikleri eyaletlerde okunmakta olan kıraatları değerlendirmede temel esaslardan sayılmış ve bu mushaflara uygun olmayan diğer kıraat vecihleri iptal edilmiştir. Böylece kıraatlar arasındaki karışıklık ve kargaşa giderilmiştir.

İkinci şık ise bir kıraatın Arap dili ve gramerine uygun düşmesidir. Bu kural da genel olarak tüm âlimlerce işletilmiş ve kıraatlar ele alınırken mutlaka göz önünde tutulmuştur. Ancak bu kural, bir kıraat için asıl ve hâkim bir kriter olarak görülmemiştir. Çünkü kıraatlar, Arap dili ve nahiv kaideleri göz önüne alınarak ele alındığında, bazı kıraat vecihlerinin genel dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir.[806] Bilginler tarafından buna

---

kastediyorsa bu doğrudur. Ancak isnadın sınırlı sayıda olması, isnadın hiç olmadığı şeklinde görülmemelidir. Sıradan bir kıraat kitabına bakıldığında ilk ele alınan konu, imamların isnatlarıdır. Bu o kadar meşhur bir durumdur ki bir kârî'nin "ben üstadımdam böyle okudum" demesine, bu nedenle sık rastlanmaz. Zira herkes bunu tabiatıyla bilmektedir. Zerkeşî'nin ifadesiyle, bu imamların okuyuşları, kendilerinden bize olan nakilleri itibariyle tevatür derecesinde bir şöhrete sahiptir. (Bkz. Burhan, I. 319-320) Yânî her bir kıraat imamının, yukarı doğru tabiine; sahabeye ve nihâyet peygambere dayanan bir isnat silsilesi her halukarda bulunmaktadır.

806 Üzerinde Arap grameri açısından tartışmanın yoğunlaştığı bu âyetler, Bakara, 2/177; Nisâ, 4/162; Maide, 5/69; Yunus, 10/22, Tâhâ, 20/63 ve Fussilet, 41/11'de geçen bazı kelimelerdir. İddialar ve cevapları için bkz. Burton, John, **"Linguistic in The Quran"**, *JS*, 1988, (Sonbahar Sayısı); Aydüz, Davut, **"Kur'ân-ı Kerîm ve Gramer"**, *YÜ*, sy.: 38, Ekim-Aralık, 1997, s 13-19; Koç, Akif, **"John Burton, Linguistic in the Quran" Adlı Makalesi Üzerine"**, *ANÜİFD.*, sy.: XXXV. 1996, s. 553 -559.

verilen cevap ise, Kur'ân'ın nüzûlünden iki-üç asır sonra tedvîn edilmiş ve kural halinde ortaya konulmuş olan sarf ve nahiv kaidelerine ters düşmesi nedeniyle bir kıraatın reddedilmesinin doğru olmadığı şeklindedir.[807] Buna göre bir kıraat, Hz. Peygamber'den muttasıl senetle sahîh olarak nakledildiğinde kabul görmesi gerekir ve bize de düşen ona sarılarak dil kurallarını buna göre değerlendirmektir. Kaldı ki bu okuyuş vecihleri, Arap dilinin istisnâî de olsa bir başka kuralına uygun düşebilmektedir.[808] Bu nedenle olacak İbn Cezerî, kıraatların *"Arap diline uygun olması"* kuralını, *"...bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması..."* ifadesiyle daha esnek şekle sokmuştur.[809]

İlk şıkta yer alan *"sahîh senetle nakledilmiş olması"* kuralına gelince kıraat âlimleri arasında bu kaide üzerinde bir tartışma yoktur. Ancak halef âlimleri, "senedin sahîh olmasını" yeterli görmeyerek bir kıraatın makbûl olabilmesi için *"tevâtür"* yoluyla gelmiş olmasını şart koşmuşlardır.

Kıraat imamlarını ve senetlerini ele aldığımız başlıkta da ifade edildiği gibi kıraat isnatlarına hadis ilmi tekniğiyle bakılacak olursa, isnat açısından aziz ve meşhûr hadis ölçüsünü aşmamaktadır. Hatırlanacağı üzere, kıraat imamlarının ortak olarak okuduğu vecihler noktasında *"tevâtür"* kavramını rahatlıkla kullanmak mümkün iken imamların tek kaldığı kıraat vecihleri için bu kavramı kullanmamız mümkün değildir. Bunun için sahîhin içinde yer alan *"âhad kıraat"* kullanılmıştır ki bu tür kıraatlar, hadis ilminde ancak "âhad" haber seviyesinde kalabilmektedir.

Diğer yandan kıraatlar için *"sahîh senetle gelmiş olmak"* bir kural olarak ifade edilse de her bir kıraat vechi için ayrı bir senet bulmak mümkün değildir. Bu nedenle kıraatları senet yönüyle ele alan kıraat imamlarının *"bu kıraat sahîhtir, şu kıraatı nakleden râvî'nin isnatında kopukluk vardır..."*gibi bir eleştiriye sık rastlamıyoruz. Aksine onlar, daha çok diğer iki kriter başta olmak üzere, Kur'ân ve hadisten başka delillerle bir kıraat hakkında müsbet ya da menfî kanaatlerini söylemişlerdir.[810]

Kıraatların her birisi için ayrı bir senedin bulunmamasının nedeni, muhtemelen her bir imamın kendisinden Kur'ân'ı okuyup öğrendiği temelde çok fazla şeyhinin olmasından kaynaklanmaktadır. Onlardan her biri, muhtelif kârîlerden Kur'ân'ı arzen ve semâen almış olsalar da kendisinden Kur'ân'ı bir bütün olarak dinledikleri üstatları sayılı idi. Bu nedenle her bir kârînin kendisinden Kur'ân'ı öğrendiği üstat silsilesi, -hadis naklinde görülen yüzlerce tarikin aksine- genelde beşi-onu geçmemektedir. Bu yüzden şöhret bulmuş on kıraat imamının senetleri ve onların farklı isnatları kitaplarda büyük bir yekûn tutmayacak derecede azdır ve bu isnatlar bilinmektedir.

Kıraatları, yazdıkları eserlerinde ele alan müfessirlerimize baktığımızda onların bir kıraatın makbûliyeti konusunda ortaya konan ilkelerden resm-i hatta ve Arap gramerine uygunluk konusunda görebildiğimiz kadarıyla. Fazla bir şey söylemedikleri anlaşılıyor.

---

807 Koç, **"John Burton"**, s. 553-559.
808 Bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 91.
809 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 9.
810 Kıraatların kriterleri daha önce bir başlık altında ele alınmıştır.

Kıraatların isnadları ve haber olma niteliği itibariyle baktığımızda ilk dönemden itibaren bir çok kurrâ ve müfessirin bu kıraat vecihlerini *"nakledilen bir haber ve eser"* olarak telakkî ettikleri, hadis türü rivâyetlere karşı nasıl muâmele yapmışlarsa; kıraatlara karşı da aynı tavrı sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda bir kısım kıraatları alıp diğerlerini bu kıraata karşı tercih edebilmişlerdir. Yoksa, işi daha da ileri götürerek, bu tercih hadisesini, kârîlerin şahsi tasarrufları olarak değerlendirmek ve *"Bunlardan (tercih yapılmasından) anlaşılan, kıraatların kaynağının nakil olmayıp ictihadî olduğudur. Kıraatlar, fasihlerin ihtiyarı, belagatçıların ictihadına bağlı tercihlerdir"*[811] ifadelerine katılmak da mümkün değildir

Evet, kıraatların kaynağının nakil olmadığını söylemek mümkün olmasa da nakledilen kıraat vecihleri arasındaki muhayyerlikte ihtiyarîliğin ve ictihâdîliğin olduğunu söylemek mümkündür ve bunun örnekleri de hayli kabarıktır. Nitekim, kıraatlar arasında tercihte bulunanlar arasında on meşhûr kıraat imamının da bulunduğu tabiînden ve sonrasından bir çok isim mevcuttur. Muhammed Bâlvâlî'nin tespit ettiği gibi, bunlardan Abdullah b. Kays es-Subkî; Mücâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme, Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Kesîr, İbn Muhaysin, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka', Âsım, İsâ b. Ömer es-Sakafî, Ali b. Sâlih, Hamza, Ebû Muâviye Şeybân, Nâfî b. Abdirrahmân, Mesûd b. Sâlih, Kisâî, Verş, Yahya b. Sellâm, el-Yezîdî, Yakub el-Hudarî, Ferrâ, Abdullah b. Musâ, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Halef b. Hişâm, İbn Hanbel, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Ca'fer et-Taberî'yi burada zikredebiliriz.[812]

Bu şahsiyetlerden her birinin bazı okuyuşları ve imamları tenkit ve tercih ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Yedi kıraat imamından Nâfî, *"Tabiînden yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettiklerini aldım. Tek(şâz) kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle bu kıraatı telif ettim"* demiştir.[813] Ahmed b. Hanbel de *"Nâfi'nin kıraatını tercih etmemiş olsaydım Âsım'ın okuyuşunu tercih ederdim."* demiştir.[814] Aynı imam, medleri uzun tutmasından ve başka sebeplerden dolayı Hamza'nın okuyuşunu güzel bulmamıştır.[815] Burada unutulmaması gereken nokta şudur: Bu kimseler, tercihte bulunurken kesinlikle yeni bir kıraat üreterek bir ictihadda bulunmamışlardır. Aksine seleflerinden itibaren nakledilen okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Az önce adı geçen Nâfî ile ilgili*"Kur'ân'ın kıraatını ve vecihlerini çok iyi bilmesine rağmen, nakle ve rivâyete tabi oluyordu. Kendi görüşüyle kıyas yapmaktan ve görüş bildirmekten kaçınıyordu."*[816] şeklindeki ifadeleri ve Ebû Ca'fer'in " *Kıraatından yetmiş harf terkettim*"[817] şeklindeki sözlerini , bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

İbn Mücâhid'in kıraat imamlarından Kisâî için söylediği sözler de bu türdendir: "Kisâî, imam Hamza'ya okudu ve kıraat vecihleri hususunda düşündü

---

811 Akpınar, **Tevâtür**, s. 231 (Lebid es-Said, **el-Mushafu'l-Mürettel**, s. 175'dan naklen).
812 Bkz. Bâlvâlî, **İhtiyâr**, s. 41-142.
813 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 61-62; Hemezânî, **Ğâye**, I. 19-20; Zehebî, **Ma'rife**, I. 109.
814 Zehebî, **Ma'rife**, I. 108.
815 Zerkeşî, **Burhân**, I. 320.
816 Akpınar, **Tevâtür**, s. 152 (Undebâbî, **Kırââtu'l-Kurrâi'l'-Marûfîn**, 51'den naklen).
817 Zehebî, **Ma'rife**, I. 109.

ki Arapça onun uzmanlık alanı idi. Hamza ve diğer kârîlerin kıraatlarından önceki imamlardan nakledilenlerin (eser) dışına çıkmadan orta bir kıraat seçti. Asrında kıraat hususunda insanların imamı oldu..."[818]

İbn Mücâhid hakkında Zehebî, şöyle demiştir: "İbn Mücâhid'in talebesi İbn Ebî Hâşim'in rivâyetine göre, bir adam İbn Mücâhid'i kastederek, *'Şeyh, niçin kendisine nispet edilecek bir kıraat seçmiyor?'* dedi. İbn Mücâhid, *'Biz kendimize imamlarımızın daha önce uyguladıklarını muhafazaya daha muhtacız. Bizden sonrakiler ise okuyacağı bir harf(kıraat) seçmeye bizden daha muhtaçtırlar'* diye cevap vermiştir."[819]

İbn Cezerî ise şöyle der: "Bu harflerin ve kıraatların, kıraat imamlarına ve ravilerine izafe (nispet) edilmelerinden kastedilen şudur: Bu kârî ve imam, kıraatı okuduğu lügate göre bir vecihte seçmiştir. Bu okuyuşu, diğer kıraatlara tercih edip ona devam etmiş ve bu kıraatla meşhûr olup onunla tanınmıştır. Nihâyet bu kıraatla meşhûr olup, onunla tanınıncaya ve başkaları bu konuda kendisine yönelip kıraat alıncaya kadar bu süreç devam etmiştir. Bundan dolayı bu kıraat, kurrâdan başkasına değil ona nispet edilmiştir. Bu izâfet; ihtiyar, devam ve lüzum izâfetidir. Yoksa yeni bir kıraat ortaya çıkarma, rey ve ictihad izâfeti değildir..." [820] Yani kârînin bir kıraatı seçmesi; onu icat etmesi veya onun unsurlarını kendiliğinden telif etmesi manasında asla anlaşılmamalı, aksine sahâbe ve tabiînden kıraatla ilgili nakledilen haberler arasından bir tercihte bulunması, anlamındadır.

Zerkeşî de şöyle der: "Zemahşerî'nin de içinde bulunduğu bir topluluğunun görüşlerinin aksine kıraatlar tevkîfîdir, ihtiyârî değildir. Zemahşerî ve ona tabî olanlar, kıraatların fasihlerinin tercihi, belagatçıların ictihadından kaynaklanıp ihtiyari olduğunu zannetmişlerdir. (Bu nedenle olacak) Hamza'nın "وَالْأَرْحَامِ" (Nisâ, 4/1) kelimesinin cerr kıraatını tenkit etmişlerdir." [821]

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılan şudur: Kurrâ/kârîler arasında bir kârî'nin birden fazla kârîden değişik okuma vecihleri aldıktan sonra, bunlar arasından tercihte bulunduğu olmuştur. Kanaatimizce bu durum, onların kıraatlar konusunda ictihatta bulundukları şeklinde değil; kıraat haberleri ve vecihleri arasından bir tercih yaptıkları ile izah edilebilir.

Kıraatlar arasında tercihte bulunanlar bu konudaki kanaatlerini "... iki veçhin bana en sevimlisi...", "... bundan dolayı ref'i seçtik", "... ref daha güzeldir", "... birinci vecih daha güzeldir", "... eğer şöyle denilseydi o da doğru olurdu", "... bundan başkası caiz değildir", "... dilersen nasb dilersen ref ile

---

[818] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 78.

[819] Zehebî, **Siyer**, XV. 273. Krş. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 24.

[820] İbn Cezerî, **Neşr**, I. 52.

[821] Zerkeşî, **Burhân**, I. 321-322. Aslında Zemahşerî'nin -tıpkı öteki tefsircilerin ve kurrâ'nın yaptığı gibi- bazı kıraatları dilsel açıdan tenkit etmiş ve kıraatlar arasında tercihte bulunmuş olsa da kıraatların içtihad ürünü olduğunu söylediği söylenemez. Konu hakkında bkz. Dağ, Mehmet, **"Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnadı: 'Kıraatlar, tevkîfî değil, içtihadîdir' - Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-"**, *Marife, Mu'tezile Özel Sayısı*, cilt: 3, sayı: 3, 2003, s. 219 vd.

okursun", "... ben bu kıraattan başkasını caiz görmüyorum..." gibi ifadelerle dile getirmişlerdir.[822]

Bu konuda Mekkî şöyle der: "İnsanlar bundan sonra tercihte bulundular. Arapça yönünden kuvveti, mushafa uygunluğu ve çoğunluğun icmâı şeklindeki üç şart bir arada bulunduğunda tercihlerinin çoğu harflerde oluyordu. Onlara göre çoğunluk, Medinelilerin ve Kûfelilerin ittifak ettikleridir. Bu, onlara göre tercihi gerektiren kuvvetli bir delildir. Kimi zaman Harameyn'in üzerinde ittikaf ettiklerini onlar çoğunluk (âmme) olarak kabul ettiler. Bazen de Nâfi ve Âsım'ın ittifak ettiklerine itibar ettiler. Onlara göre bu iki imamın kıraatı, kıraatların en üstünüdür. Sened yönünden en sahîhi ve Arapça'da en fasihidir. Fesahat hususunda özellikle Ebû Amr ve Kisâî'nin kıraatlarını da okumuşlardır..."[823]

Kıraatlar konusunda tercihte bulunanlar da dikkat çeken bir nokta da şudur: Tercihte bulunanlar, savundukları kıraatları, senetlerini ve kendilerinin sahip olduğu isnad silsilesini, diğer kıraat vecihlerine karşı bir delil olarak genelde sunmamışlardır. Bunun yerine kendi okuyuşunun doğruluğunu/daha isabetli olduğunu gösterebilmek için Kur'ân'ın diğer âyetlerinden eğer aynı anlama gelecek bir örnek varsa onu; sahâbeden gerek aynı şekilde gerekse kendi mushafında benzer anlamı ifade eden bir kalıp varsa onu, ilgili âyetle alakalı esbâb-ı nüzûl gibi tarihi belge varsa onu delil (hüccet) olarak kullanmışlardır. Bunun yanında Hz. Osmân'ın çevre eyaletlere gönderdiği mushaflar ile Arap dili ve grameri onların en çok başvurduğu bir başka kriter olmuştur.[824]

İbn Cezerî de kıraatlar konusunda mutlak kıyasın (ve ictihadın) yasak olduğunu, fakat bir asıl üzerine bina edildiğinde ise caiz olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: *"...Kıyas, mün'akid bir icmâ üzerine veya itimat edilen bir asıldan olduğu zaman, nas bulunmadığında, ve edâ yönü müphem olduğunda bu durum kıyasın kabulünü caiz kılar. Özellikle tercih yönünü güçlendiren, sahîhlik kuvvetini belirleyen zaruret ve ihtiyaç durumlarında kıyasın reddedilmesi, doğru değildir. Hatta bu durumda olanlar, ıstılâhî yön üzere kıyas diye isimlendirilmez. Çünkü bu, cüz'î olanın küllî olana nispetidir. Edâ ehli için bazı hemzelerin tahfifinde, bazı kurrâ için besmelenin olması veya olmamasında, yine "كتابِيَهْ إنّي" ve "مَا لِيَهْ هَلَكَ"nin ona kıyasen idğâmında tercih edilen şeyler böyledir. Yine "قالَ رَجُلٌ" ve "قالَ رَجُلاَن" nin idğâm hususunda "قالَ رَبِّ"ye kıyası da bunun gibidir..."*[825]

Bütün bunlar, kârîlerin ve müfessirlerin tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bazı çağdaş yazarlar, kârîlerin bu "*ihtiyar*" ve "*tercih*"lerinin salt şahsî bilgi ve ictihatları ile ürettikleri bir olgu olduğunu söyleyebilmişlerdir.

İleri sürdüğü görüşleri ile bir dönem Mısır'ı ayağa kaldırmış olan Taha Hüseyin bu konuda şöyle demektedir: "...Gerçek şu ki bu yedi kıraat ne azında (parça parça) ne de çoğunda (bütün olarak) kesinlikle vahiy değildir. Bunları

---

822 Akpınar, **Tevâtür**, s. 254 vd.
823 Ebû Şâme, **Mürşid**, s. 157-158; Zerkeşî, **Burhân**, I. 331. Krş. Musa, Akpınar, **Tevâtür**, s. 245.
824 Bu konuda **"Kıraatlarda Hüccet Meselesi"** başlığı altında Mehmet Dağ tarafından bir doktora çalışması (*AÜSBE*) 2004 yılı itibariyle tamamlanmıştır.
825 İbn Cezerî, **Neşr**, I. 17-18. Krş. Akpınar, **Tevâtür**, s. 234-236 (Terceme, Akpınar'a aittir).

inkar eden, ne kafir, ne fasık, ne de dini hususunda ayıplanması gereken birisidir. Doğrusu, bu kıraatların kaynağı, lehçeler ve lehçelerin ihtilafıdır. İnsanlar bu kıraatlar hususunda mücadele etmişlerdir. Bazısını inkar edip bazısını da kabul etmişlerdir... Hatta fiilî olarak mücadele etmişler ve çekişmişlerdir. Kıraatlar hususunda birbirlerini hata yapmakla itham etmişlerdir. Biz, bunlardan herhangi bir şeyden dolayı Müslümanlardan birinin, hiçbir kimseyi tekfir ettiğini bilmiyoruz."[826]

Muhammed Bakır Şerifzâde de "Kıraatlar, mütevâtir değildir. Bilakis, kurrânın ictihadıdır. Veyahut da Hz. Peygamber (sav)'den geldiği sâbit olmayan âhâd nakillerdir"[827] ifadelerini kullanmaktadır.

Taha Hüseyin ile aynı kanaati paylaşan Süleyman Ateş de kıraatların mütevâtir olmayıp –kaldı ki mütevâtir olmaması ictihadî olmasını gerektirmez- kıraat imamlarının ictihadı olduğunu söyler. Bunu, tefsîrinin muhtelif yerlerinde beyân eden Ateş, (Hud, 11/111) âyetinde Taberî ve İbn Cezerî'nin kıraatla ilgili açıklamalarını naklettikten sonra şöyle der:

"Fakat Müberred'e göre "لما"nın şeddeli olması, hatalıdır. Araplar "إنْ زَيْدًا لمّا خَارِجٌ" demezler. Müberred'in sözü de Taberî ve başka bilginlerin, zaman zaman işaret ettiğimiz sözleri gibi, kıraatların, aynı zamanda birer dil uzmanı olan kârîlerin ictihadından kaynaklandığını gösterir." [828] Yine Yusuf, 12/23. âyetteki "هَيْتَ لَكَ" âyetinin kıraatıyla ilgili olarak yaptığı açıklamada da İbn Abbâs'ın "هَيْتَ لَكَ/هَيْتِ لَكَ/هَيِّتِ لَكَ" şekillerinde de okuduğunun rivâyet edildiğini aktarır. Ateş'in nakline göre bu kelime üzerindeki kıraatlar arasında Taberî'ye göre en uygun kıraat, hâ ve tâ'nın fethi, ya'nın sükûnuyla olan okumadır. Çünkü bu, Peygamber (sav)'in kıraatıdır. Ona göre, Taberî'nin bu ifadesi, kendisinin diğer kıraatların, Hz. Peygamber kıraatı olmayıp kârîlerin ve dilcilerin ictihadı olduğu kanısında bulunduğunu gösterir.[829] Ateş'in Taberî'den naklettiği bilgiler, doğru olmakla birlikte eksiktir. Çünkü Taberî'nin de naklettiği bir habere göre İbn Mes'ûd, kendi okuyuşu olan "هَيْتَ لَكَ" okuyuşu konusunda "Ben bana öğretildiği gibi okuyorum..." demektedir.[830] İbn Mes'ûd, bu sözü "هَيْتُ لَكَ" şeklinde başkaları tarafından okunduğu kendisine hatırlatıldığında söylemiştir. Gerçekten bu son okuyuş, Medine ahalisinin genel okuyuşudur. Ferrâ, bu kelime ile alakalı olarak "وقالتْ هَيْتَ لَكَ" cümlesindeki "هيت" kelimesini "هَيْتَ" şeklinde okumanın Havrân ahalisinin kullandıkları bir deyim olduğunu ve daha sonra bunun Mekke'lilere geçtiğini, Medine ahalisinin ise bu kelimeyi "هِيتَ لَكَ" şeklinde okudukları ve bu okuyuşun Hz. Ali'den ve İbn Abbâs'tan nakledildiğini söyler.[831] Görüldüğü gibi Ferrâ, aynı konuda Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan naklen diğer bir okuyuşu bize nakletmektedir. Bu durumda sahâbenin diğer okuyuşu da Hz. Peygamber'den naklen okudukları anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu okuyuş,

---

826 Hüseyin, **Edebu'l-Cahilî**, s. 94-95. Hasan Abbâs, Tâhâ Hüseyin'in bu fikirlerinde İbn Cerir Taberî'den ve müsteşrik Nöldeke'den etkilendiğini söylemektedir. Bkz. Fadl, **"Şübühât"**, s. 145 (Lebid, Sa'îd, **el-Camiu's-Savtî**, s. 200'den naklen).

827 Akpınar, **Tevâtür**, s. 232 (L. Said, **Mushafu'l-Murettel**, s. 254).

828 Ateş, **Tefsîr**, IV. 377 (dipnot: 3).

829 Ateş, **Tefsîr**, IV. 434. Krş. Taberî, **Câmi'**, VII. 178-179.

830 Taberî, **Câmi'**, VII. 178-9; Ayrıca bkz. Ferrâ, **Me'ânî**, II. 40.

831 Ferrâ, **Me'ânî**, II. 40.

kıraat imamları tarafından da nakledilmiştir. Onların isnadında yine sahâbe ve Hz. Peygamber zaten bulunmaktadır. Dolayısıyla, Taberî'nin sadece "هَيْتَ لك" okuyuşunun Hz. Peygamber'den nakledildiğini söylemesi, eksik; aynı nakli Taberî'den aktaran Ateş'in ifadeleri ise isabetsizdir.

Ateş'in tefsîrinde verdiği bir diğer örnek şöyledir: Şurâ, 26/210. âyetindeki "الشياطين" kelimesinin, Hasan el-Basrî, A'meş ve İbn Sumeyfa' tarafından "الشياطون" şeklinde okunmasıyla ilgili şu bilgileri aktarır. *"Ebû Hâtim, bu kıraatı redderek, "Bu onun kendi yanılgısıdır. Ya da hata ile ona nispet edilmiştir." demiştir. Nahhâs, "Bu, bütün gramercilere göre yanlıştır" Mehdevî; "Bu, Arapça'da caiz değildir."; Ferrâ, "Şeyh, yanılmış, şeytan kelimesinin " المسلمون، المسلمين" gibi olduğunu sanmıştır." demiştir. Bu ağır eleştiriler, imamların bu tür kıraatların, Hz. Peygamber'den değil, kârîlerin ictihadından kaynaklandığı görüşünde olduklarını kanıtlar. Aksi takdirde, Peygamberin herhangi bir kıraatını "hata" diye nitelendirmek veya onu eleştirmek, bir Müslümanın haddi değildir."* [832]

Şunu bir kez daha ortaya koyalım. Ortada elbette sahîh ve sahîh olmayan farklı okuyuşlar bulunmaktadır. İmamların bu kıraatların sahîhini sahîh olmayanından; zayıfını, çürüğünü makbûl kıraatten ayırt etme çabaları ve tercihte bulunmaları onların bu işi keyfî olarak yaptıklarını asla göstermez. Onların tercihte bulunmaları, ictihat sonucu kendiliklerinden ürettikleri kıraatlar arasında bir tercih anlamında asla değil; onlara nakil yoluyla gelen mevcut kıraatlar arasında yaptıkları bir tercihtir. Dolayısıyla ortada elbette bazı kıraatları tercih etme, bazılarını tenkit etme, bazılarını terk etme vardır. Ancak bu, onların bunu kendiliklerinden indî bir kıyas ile yapmaları anlamına asla gelmemelidir. Çünkü imamların kıraatları eleştirirken koydukları üç kriter daima onların önünde bir ölçü olmuştur. Onlar tercihlerini daima bu kriterlere göre yapagelmişlerdir. Mesela kıraatı ele alırken dil yönü, onun kritiğinde mutlaka önemli bir unsurdur. Ancak bu kriter de tek başına bir esas değildir. Diğer iki esas da bu arada işletilmiştir. Ateş'in örnek verdiği kıraatta da aynı durum bulunmaktadır. Bu okuyuş, tüm kârîler tarafından eleştiri konusu olmuş ve şâz olarak kabul edilmiştir.[833] Dolayısıyla kıraat imamlarının bu kıraatı eleştirerek kendisine itibar etmemeleri göz önüne alındığında sahîh nakille Hz. Peygamber'den nakledilen kıraatları bu örnekle ele almanın ne kadar yanlış olduğu anlaşılmış olacaktır.

Ancak bir kıraat eleştirilmişse, bu kıraatı tenkit edenler tarafından bir takım gerekçeler elbette ileri sürülecektir. Eleştirdikleri bu kıraat için kârîlerin, "Bu okuyuş, imamın yanılgısıdır", ya da "Bu okuyuş, hata ile bu imama nisbet edilmiştir" demeleri elbette doğaldır. Çünkü ortada, tenkit edilen bir kıraat rivayeti vardır ve bu rivayeti, bir başka kârî, Resûle nisbeti itibariyle uygun bulmamaktadır. Bir rivayeti eleştiren kişi, elbette söz konusu bu rivayeti, ya isnad ya da metin açısından değerlendirmeye alacaktır. Dilsel açıdan beliğ olmadığını ya da resm-i hatta uygun olmadığını; ya da diğer kıraat rivayetinin

832 Ateş, **Tefsîr**, VI. 356 (dipnot: 6).
833 İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 133.

daha beliğ ve fasih olmasını gündeme getirecektir. Bütün bunların sonucunda bir tercihe ulaşmış olacaktır.

Sonuç itibariyle kıraatlarda ictihâdîlik yönü kıraatların tasnifi ve aralarında sahîh olanının sahîh olmayanından ayrılması itibariyle düşünülebilir. Kur'ân'ın korunması için Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerden -mesela- ilki alınıp diğeri terk edilebilir.[834] Mutlak anlamda dil kurallarını esas almamak şartıyla müphem kalan bazı okuyuş vecihlerine müracaat edilebilir. Ayrıca kıraatların edâ yönü ele alındığında medlerin miktarı, imâle ve türevleri gibi ses fonetiği açısından olan yönlerinin özleri olmasa da detayları itibariyle şahsî okuyuş vecihlerinin dolayısıyla ictihadın ürünü olduğunu söylemek mümkündür.[835] Ancak sahîh kıraat için konulmuş olan esaslara göre makbûliyeti elde etmiş kıraatlarda, tümüyle kendiliklerinden ürettikleri bir ictihâdiliğin olduğunu iddia etmek, mümkün değildir.

Şimdi kıraatlar arasında tercihte ve yeri geldiğinde tenkitte bulunan müfessirleri ve onların eserlerinden tespit ettiğimiz örnekleri sunmaya çalışalım:

a. Ahfeş (öl. 207/822) ve Meâni'l-Kur'ân'ı

İlk dönem dilcilerinden ve müfessirlerinden olan Ahfeş (öl. 207)'in[836] *Meani'l-Kur'ân*'ına baktığımızda onun kıraatlar için göz önüne aldığı esaslar çerçevesinde kıraatları ele aldığını görüyoruz.

Ahfeş'in kıraatlar için koyduğu ölçüler, a. Resm-i mushafa uygun olması, b. Kur'ân lügatlerine ve Arap kelamının üslupları(na muvafık olması), d. Çoğunluğun veya âmme'nin kıraatı olmasıdır.[837]

Ahfeş'in kıraatları ele alırken genel okuyuşa uyduğunu; resm-i mushafa uygunluğuna baktığını; iki farklı okuyuş olduğunda aralarında bazen tercih yaptığını, bazen her ikisini de makbûl gördüğünü; dil açısından da kıraatları bazen incelemeye tabi tuttuğunu görmekteyiz.

Mesela, En'âm, 6/105. âyette geçen "دَرَسْتَ" kıraatını "دَارَسْتَ" kıraatına[838] göre mushafın yazımına daha uygun olduğu için tercih etmiştir.[839]

Âl-i İmrân, 3/28. âyette geçen "تقية" kelimesini "تَقِيَّةً" diye okumuş ve bazılarının bu kelimeyi "تُقَاةً" diye okuduğunu ve hepsinin de Arapça olduğunu, ancak "تُقَاةً" kelimesinin daha iyi olduğunu söylemiştir.[840]

Bazen de her iki kıraatın birbirine karşı üstünlüğüne dair bir yön bulamazsa bu durumda *"Hepsi de doğrudur"* ifadesini kullandığı da olmuştur. Bunun

---

834 Abdulhâdî, **Kırâât**, s. 64.

835 Ahmed b. Hanbel'in, Hamza'nın okuyuşunda medleri uzatmasını kerih görmesi (Zerkeşî, **Burhân**, I. 320); İmam Mâlik'in Verş'in kıraatı ile alakalı nebr(hemzeli kelimelerde hemzenin izhârın)ı çirkin görmesini (İbn Âşûr, **Tahrîr**, I. 62) bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

836 Ölüm tarihi hakkında, 210, 215, 220, 225, 270 gibi farklı tarihler de verilmektedir. Bkz. Ahfeş, **Me'ânî**, I. 11 (Giriş kısmı).

837 Bu bilgileri, eserin tahkikini yapan Abdu'l-Emir Muhammed, eserin mukaddimesinde aktarmaktadır. Bkz. Ahfeş, **Me'ânî**, I. 70.

838 Kıraat imamları bu kelimeyi üç şekilde okumuşlardır. "دَارَسْتَ" şeklinde İbn Kesîr ve Ebû Amr; "دَرَسَتْ" şeklinde İbn Âmir; "دَرَسْتَ" şeklinde ise diğerleri okumuştur. Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 164; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 147; Dânî, **Teysîr**, s. 87; Kerîm, **Kırâât**, s. 141.

839 Ahfeş, **Me'ânî**, I. 70.

840 Ahfeş. **Me'ânî**, I. 401.

örneğini Âl-i İmrân, 3/161. âyette yer alan "يغل" fiilinin " يَغُلَّ" ve "يُغَلَّ" şeklinde okunabileceğini; yine aynı şekilde Nisâ, 4/94. âyette "فَتَبَيَّنُوا" fiilinin aynı zamanda "فَتَثَبَّتُوا" şeklinde okunabileceğini ifade etmesinden anlamaktayız.[841]

Ahfeş, kıraatlar arasında tercihe giderken Arap diline göre en uygun vechi, tercih gerekçesi olarak sık sık öne çıkarmıştır. Ancak, bir kıraat çoğunluğun okuyuşu (âmmenin kıraati) olarak biliniyorsa, bu kıraatı Arap dili açısından az kullanılan bir vecih bile olsa mutlaka kabul ettiği gözlemlenmektedir.[842]

Amacımız burada Ahfeş'in kıraatlar konusunda neler düşündüğünü bütün yönleriyle ortaya koymak değildir. Ancak kıraatlar konusunda tercihe sık sık başvuran ilk dönem müfessirlerinden ve dilcilerinden olduğunu, sunulan bu örneklerle ortaya koymaktadır.

b. Ferrâ (öl. 207/822) ve Meânî'l-Kur'ân'ı

Ahfeş'le aynı zaman diliminde yaşayan Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207) da *Meânî'l-Kur'ân* isimli eserinde kıraatlara yeri geldikçe değinmiş ve genelde her farklı okuyuşu makbûl gören bir bakış açısı sergilemiştir. Ancak çoğunlukla böyle olmasına rağmen Ferrâ'nın da bazen kıraatlar arasında tercihte bulunduğu ve bazı kıraatlara eleştiri getirdiği görülmektedir.

Kıraatları, genel olarak sahâbîlere nispet ederek izah etmeye çalışan Ferrâ'nın, sahîh kıraatlar için koyduğu bazı ölçüler bulunmaktadır. Onun tercih ettiği kıraatlar, daha önce geçtiği üzere, şu niteliklere sahip olmalıdır:

a. Kurrânın üzerinde birleştiği kıraatlardan olmak ve eser(rivâyet)lere dayanmak,

b. Nebî'nin okuduğu kıraata ve Mushaf-ı Osmânî'ye muvafakat,

d. Arap dil kurallarından en güçlü olanına ve anlam olarak en fasih olanına uymak.[843]

Bu kriterlere uygun olarak Ferrâ, âyetler üzerinde karşılaştığı kıraatları değerlendirmiştir ve detaylara girmeden bir takım açıklamalarda bulunmuştur.

Mesela Fatiha, 1/7. âyetini açıklarken, "عليهم" kelimesinin "عَلَيْهُمْ" ve "عَلَيْهُمُ" şeklinde de okunduğunu ve her iki okuyuşun da Arapçada bir ekol olduğunu zikretmiştir.[844] Bakara, 2/106. âyetini izah ederken, "أو ننسها" kelimesinin "nisyan/نسيان"dan ve "erteleme/نَسَأ"den türediğine dair iki farklı görüşe imkan vermesi nedeniyle bu kelimenin kurrâ tarafından "أوتُنْسِها" ve "أو نُنْسِئْها" şeklinde okunduğunu ve her iki okuyuşun da güzel olduğunu ifade etmiş, aralarında bir tercihte bulunmamıştır.[845] Benzer şekilde Bakara, 2/125. âyetteki " واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" ifâdesinde geçen "واتخذوا" kelimesinin hem haber kalıbı olarak "وَاتَّخَذُوا / edindiler" şeklinde; hem de emir kalıbı ile "وَاتَّخِذُوا/edinin..." şeklinde

---

841 Ahfeş, **Me'ânî**, I. 75.

842 Nitekim A'râf, 7/201. âyette "وَإِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ" geçen "طائف" kelimesi, Arap dilinde yaygın olarak "طيف" şeklinde okunmasına rağmen o, diğer kıraatı tercih etmiştir. Bkz. Ahfeş, **Me'ânî**, I. 77.

843 **Bâlvâlî, İhtiyâr**, s. 82.

844 **Ferrâ, Me'ânî**, I. 5.

845 **Ferrâ, Me'ânî**, I. 65.

okunduğunu zikretmiş ve her iki okuyuşun da doğru olduğunu "وَكُلٌّ صَوَابٌ" ifadesiyle belirtmiştir.[846]

Resm-i hatta olan bağlılığını da kıraatları incelerken göz önüne alan Ferrâ, Bakara, 2/132. âyette geçen "وَأَوْصَى" kelimesinin aynı zamanda "وَوَصَّى" diye de okunabileceğini; çünkü Medine ahalisinin mushafında bu kelimenin "وَأَوْصَى" şeklinde okunduğunu ve her ikisinin de doğru olduğunu söylemiştir.[847]

Ancak Ferrâ'nın yeri geldiğinde kıraatlar arasında tercihte bulunduğunu ve bir kıraatı tercih ederken diğer kıraatı eleştirdiğini de görmekteyiz: İbrahim, 14/22. âyette geçen "بمصرخي" kelimesi, cumhur kurrâ tarafından "بِمُصْرِخِيَّ" şeklindeki okunurken; bazı kurrâ tarafından "بِمُصْرِخِيِّ" şeklinde okunmuştur.[848] Ferrâ, "بِمُصْرِخِيِّ" şeklindeki okuyuşun A'meş'in Yahya b. Vessâb tarafından nakline göre Yahya'nın bu şekilde okuduğunu ve onun bu kelimedeki "ب" harfini cer harfi ile kelimenin tümden sonunun mecrûr kılınması gerektiğini zannettiğini söylemiş ve bunu eleştirerek kelimenin sonundaki mütekellim yâ'sının buna dahil olmadığını ifade etmiş [849], bu okuyuşu tercih eden kurrânın, okuyuşları ile aslında yanıldıklarını söylemiştir.

Ferrâ aynı şekilde Nisâ, 4/115. âyette geçen "نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ" ifâdesini bazı kurrânın –on kıraat imamından Ebû Amr ve Şu'be, Hamza ve Ebû Ca'fer bunlardandır- "نُوَلِّهْ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهْ" şeklindeki okumalarını eleştirmiştir. Ona göre bu kurrânın, "ه" zamirini, şart'ın cevabı olarak cezm ile okumasına gerek yoktur. Çünkü bu zamirler, nasb makamında olduğunda kendilerinden önce bulunan "ي" harflerinin düşmesi yeterlidir.[850]

Görüldüğü gibi Ferrâ, genelde kıraatlar için olumlu iken ve eleştirel bir bakış açısı gütmezken; koyduğu kriterler doğrultusunda bazı kıraatlar için tercih ve tenkit ettiği de olmuştur. Tercihte bulunan bir kâri'nin tercih ettiği kıraata karşı diğer kıraatın kendince zayıf noktalarını ortaya koyması kadar da tabiî bir şey yoktur.

c. Taberî (öl. 310/922) ve Câmiu'l-Beyân'ı

Rivayet tefsîrinde müfessirlerin önde gelen bir şahsiyeti olarak kabul edilen İbn Cerîr et-Taberî[851], kıraatlar konusunda da temayüz etmiş, Süleyman b. Abdirrahman et-Telhî ve Abbas b. Velîd el-Mukrî gibi devrin önde gelen kârîlerinden kıraat okumuş bir imam idi.[852] İbn Cerîr et-Taberî, fıkıh ve tefsir konusundaki bağımsız ve özgür tavrını kıraatlar konusunda da göstererek en

---

846 Ferrâ, **Me'ânî,** I. 77.

847 Ferrâ, **Me'ânî,** I. 80.

848 Bu okuyuş, Hamza'ya aittir. Diğer okuyuş ise cumhur kurrâ'nın okuyuşudur. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 364; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 298-299; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 79.

849 Ferrâ, **Me'ânî,** II. 75.

850 Ferrâ, **Me'ânî,** II. 76.

851 Suyûtî, Celâluddîn, Tabakâtu'l-Müfessirîn, Kahire, 1396, I. 95; Aydın, Atik, **Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi,** Ankara Okulu, 2005, s. 1.9.

852 Zuhaylî, **Taberî,** s. 270 vd.; Aydın, Atik, **Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi,** s. 1.15; Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,** Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1989/1409, I. 210. Burada Taberî'nin on sekiz ciltlik kıraatlar konusunda bir çalışmasının olduğu ve maalesef bugüne kadar ulaşmadığı zikredilir. Zehebî, **Tefsîr,** I. 210.

fazla tercih ve yeri geldiğinde de tenkit yapan kişilerden biri olmuştur. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* isimli tefsîri bunun örnekleriyle doludur.[853]

Taberî'nin bu konudaki metodunu öne çıkaran nitelikler şunlardır: Taberî genel olarak kıraatların konu edildiği âyetlerde farklı görüşleri zikretmiş ve kendisine göre en doğru olanı "وأولي القراءتين بالصواب / bu iki kıraat arasında doğruya en yakın olanı..." ve "والصواب عندي/عندنا في ذالك من القراءة../ Bence bu kıraatlar arasında en isabetli olanı şudur...."[854] şeklindeki ifadelerle tercihini mutlaka yapmıştır.[855] Tercihlerini yaparken, âyetin bağlamını ve Kur'ân'dan diğer sûrelerde şâyet bu kıraata ışık tutan bir âyet varsa onu mutlaka tercih ettiği kıraat için delil olarak kullanmıştır.[856]

Bu müellifimiz de elbette tercihte bulunurken yeni bir kıraat üretme yoluna gitmemiş ve mevcut okuyuşlar içinden genelde çoğunluğun okuyuşunu tercih etmiş ve kimi zaman da bu tercihine gerekçe olarak söz konusu kıraat üzerinde icmâ olduğunu ileri sürmüştür.[857]

Taberî, kıraatlarını genelde Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi merkezde bulunan kurrânın okuyuşuna dayandırmış; şâyet bir kıraat Müslümanların okuyuşuna uygun değilse -Arap diline uygun düşse bile- bu kıraatı şâz kabul ederek ona itibar etmemiştir.[858]

Taberî'nin, kıraatlarda bulunmasını istediği başlıca özellik, kıraatın İslam merkezlerinde yaygın ve meşhur olmasıdır ki o bu özelliği " القرآءةالمعرفة المستفيضة في أمصار الإسلام" ifadesiyle, bazen de "عامة قراء الأمصار" ifadesiyle açıklar. Şayet bir kıraat eyaletler ve pilot bölgelerin okuduğu meşhur bir kıraata muhalif kalmış münferid bir kıraat ise, Taberî, bu kıraat ile okumayı uygun görmemiştir.[859]

Ancak bir kıraatın farklı versiyonları, mühtelif pilot bölgelerde kabul görmüşse, bu farklı okuyuşların her birine de müsamaha ile bakmıştır. Mesela, içki ve kumarla alakalı olarak Bakara, 2/219. âyetin "قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس" kısmında geçen "كبير" kelimesinin aynı zamanda "كثير" diye de okunduğunu zikreden Taberî, "كبير" şeklindeki okuyuşun Medine ehlinin büyük kısmının, bazı Kûfe ve Basra'lıların da okuyuşu olduğunu; Basra ehlinin ve Kûfelilerin bir kısmının ise "كثير" diye okuduğunu ifade eder. Ancak yine de bir tercihte bulunur ve bu iki kıraattan doğruya daha yakın olanının (وأولي قراءتين بالصواب) "كبير" okuyuşu olduğunu, çoğunluğun okuyuşu olması nedeniyle kurrânın genelinin onda ittifak ettiğini söylemeden geçmez.[860]

---

853 Geniş bilgi için bkz. Okçu, Abdulmecit, **Kıraatlar Açısından Taberî ve Tefsîri,** *AÜSBE.*, Doktora Tezi, Erzurum, 2000.

854 Taberî, **Câmî'**, I. 109, 319, 393, 480, 564. II.508.

855 Bkz. Taberî, **Câmi'**, I. 95, 153, 158, 272, 281, 584; II. 147, 397, III. 45, 47, 229, 427.

856 Mesela, Bakara, 2/9. âyette geçen (ikinci kelime olan) "يُخَادِعُونَ" kelimesini, "يَخْدَعُونَ" kıraatına karşı tercih eder ve bunun âyetin başındaki ilk kısımda yer alan "يُخَادِعُونَ الله وَالذين آمنوا" kısmına daha uygun düştüğünü göz önüne alarak bu kıraatı tercih ettiğini söyler. Taberî, **Câmi'**, I. 157-158. Bir diğer örnek için bkz. Taberî, **Câmi'**, II. 45-47.

857 Taberî, **Câmi'**, I. 158; I. 584; II. 373.

858 Örnek için bkz. Taberî, **Câmi'**, III. 47.

859 Atik, a.g.e., s 55-56.

860 Taberî, **Câmi'**, II. 373.

Kurtubî, abdest âyetini izah ederken Taberî'nin bu âyetteki "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesini, cerr kıraatı ile okunmayı tercih ettiğini aktarmış ve bu konuda onun kıraatları birer rivâyet olarak değerlendirdiği tespitinde bulunmuştur.[861] Bu tespiti, gerek Taberî, gerekse tercihte bulunan diğer kimseleri ele alırken göz önüne almak gerekir.

Taberî'nin bir âyet üzerinde farklı iki kıraat olduğunda bu iki kıraat arasında tercihte bulunmayarak iki okuyuşun da sahîh ve makbûl olduğunu söylediği de olmuştur.[862] Ancak onun kıraatlar konusunda öne çıkan vasfı, sık sık tercihini belirtmiş olmasıdır. Buna örnek olarak Taberî'nin Bakara, 2/3. âyette geçen "مَالِكِ/mâlik" kıraatına karşı "مَلِكِ/melik" kıraatını[863]; aynı surenin 11. âyetinde geçen "يُكَذِّبُونَ" kıraatına karşı "يَكْذِبُونَ" kıraatını [864]; 36. âyette geçen "فَأَزَالَهُمَا" kıraatına karşı "فَأَزَلَّهُمَا" kıraatını[865]; 125. âyette geçen "وَاتَّخِذُوا" kıraatına karşı "وَاتَّخَذُوا" kıraatını[866] tercih ettiğini gösterebiliriz.

O'nun kimi zaman kıraatları tenkit ettiği de olmuştur. Nitekim cumhur kurrânın "وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" şeklindeki okuyuşu olan En'âm, 6/137. âyetini, İbn Âmir'in "وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ" şeklindeki okumasıyla[867] alakalı olarak tenkitte bulunmuştur. O cumhurun okuyuşu nitelemesinde bulunduğu ilk okuyuşun i'râbını şöyle yapar: "زين" fiili, zâ(ز)nın fethi ile ma'lûm kalıbındadır. Bu fiilin mef'ûlu, "قَتْلَ" kelimesidir ve mansûbtur. Kelime tamlama halindedir. Buna göre "قَتْلَ" kelimesi muzâf, "أَوْلَادِهِمْ" kelimesi ise onun muzâfun ileyhi olup mecrûrdur. Cümlenin sonunda yer alan "شُرَكَاؤُهُمْ" kısmı ise زَيَّنَ fiilinin fâili olarak merfûdur. Dolayısıyla âyette yer alan bu cümlenin, "وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ" şekli dışında başka bir okuyuşla okunması caiz değildir. Çünkü müşriklere çocuklarını öldürmeyi güzel gösteren Allah'a ortak koştukları ilahlarıdır. [868]

Görüldüğü üzere, Taberî de kıraatlar konusunda tercihte bulunmuş ve bu konuda bir otorite olduğunu göstermiştir. Ancak Taberî, diğer müfessirlere nazaran kıraatlar konusunda daha bağımsız bir konumda durmaktadır. Bunun da sebepleri arasında onun aynı zamanda bir kıraat imamı olması yer almaktadır. [869]

d. Zemahşerî (öl. 538/1143) ve el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl'i

Tefsîrde kendi döneminden sonrakilere büyük etkisi bulunan[870] Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl* isimli eseri belagat ve dil sanatları

---

[861] Kurtubî, **Câmi'**, VI. 62.

[862] Bakara, 2/259. âyette geçen ve "نُنْشِزُهَا -نُنْشِرُهَا" şeklinde iki şekilde de okunabilen ve anlamı birbirine yakın olan bu iki kıraat için Taberî, iki okuyuşun da makbûl olduğunu, lafızları farklı olsa da anlamlarının yakın olması nedeniyle her iki okuyuşun da isabetli olduğunu söyler (Taberî, **Câmi'**, II. 46).

[863] Taberî, **Câmi'**, I. 95.

[864] Taberî, **Câmi'**, I. 158.

[865] Taberî, **Câmi'**, I. 272.

[866] Taberî, **Câmi'**, I. 583.

[867] İbn Hâleveyh, **Hücce**, s.150; Dânî, **Teysîr**, s. 88.

[868] Taberî, **Câmi'**, V. 353.

[869] Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Tefsîr**, I. 202-218; Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsîr Tarihi**, Ankara, 1988, II. 136-159; Albayrak, **"Taberî"**, s. 97-130.; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 130.

[870] Gerçekten, Beydâvî ve Nesefî'nin eserlerinde onun büyük etkisi görülmektedir. Bkz., Beydâvî, Nasıruddin Ömer, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl** Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut,

açısından bir şâheser olarak değerlendirilebilir. Biz, diğer müfessirlerde olduğu gibi, bu müfessirimizin eserinde de kıraatlarla ilgili geçen değerlendirmelerine kısaca yer vereceğiz.

Zemahşerî, âyetler arasına gizlenmiş geniş mana zenginliklerini ortaya çıkarmak için farklı kıraatları buna bir vesile saymış, göstermeğe çalıştığı tefsîr vecihlerini takviye etmek için kıraatlara itimat etmiş ve bazen iki çeşit kıraatı açıklayarak aralarındaki farkı ortaya koymuştur.[871] Yeri geldiğinde sahih kıraatlar yanında şâz kıraatlara da büyük önem vermiş olan Zemahşerî, sahâbîlerin kendilerine ait olan özel mushaflarında yer alan farklı okuyuşlarını aktararak selefin farklı okuyuşlarına da müracaat etmiştir.[872]

Taberî kadar olmasa da bazı yerlerde Zemahşerî de kıraatlar üzerinde tahlilde bulunmuştur. Nitekim Fatiha, 2/4. âyette geçen "مالك يوم الدين" âyetindeki "ملك" kelimesi üzerindeki farklı kıraatları zikrederken Ebû Hanîfe'nin kelimeyi fiil olarak "مَلَكَ يَوْمَ الدِّينَ" şeklinde; Ebû Hureyre'nin "مالِكَ" diye; bir kısım kurrânın "مَالِكَ" diye okuduğunu aktardıktan sonra "مَلِكِ" kıraatının tercihe daha uygun olduğunu söyler. Buna gerekçe olarak da Harameyn ehlinin bu şekilde okuduğunu; aynı kelimenin Gâfir, 40/16.'da "لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ" şeklinde; Nâs suresi, 114/2. âyette "مَلِكِ النَّاسِ" şeklinde geçtiğini söyler ve "مَلِكِ" kelimesinin âmm; "مالِكِ" kelimesinin ise hâss olduğunu zikreder.[873]

Yaptığı tercihlere bazı sahâbeden gelen şâz okumaları da delil olarak sunduğu olmuştur.[874] Mesela, "ولا تُسألُ" (Bakara, 2/119) kıraatını[875], İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatının desteklediğini söyler.[876]

Ancak tüm kıraatlarda tercihte bulunduğunu da söyleyemeyiz. Nitekim onun, Bakara, 2/259. âyette geçen, "نُنْشِرُها" kıraatının "نُنْشِزُها" şeklinde de okunduğunu[877], Âl-i İmrân, 3/28. âyette geçen "تُقاة" kelimesinin aynı zamanda "تَقِيَّة" diye de okunduğunu[878]; "اكبر" kelimesinin (Bakara, 2/219) "اكثر" diye de okunduğunu[879], aralarında bir tercih yapmadan aktardığını görüyoruz.

Bakara, 2/285. "آمن الرسول" âyetinde geçen "كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" cümlesinde geçen "كتبه" kelimesinin tekil olarak da okunduğunu;[880] Hamza'dan

---

ts. (*Kitâbu Mecmûa mine't-Tefâsîr*'in içinde), I.31-32 (krş. **Keşşâf**, I.25), I.39 (krş.**Keşşâf**, I.42), I.48 (krş. **Keşşâf**, I.52), I.49 (krş. **Keşşâf**, I. 55) I.54 (krş. **Keşşâf**, I.62), I.70 (krş. **Keşşâf**, I.91) vb.; Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. (*Kitâbu Mecmûa mine't-Tefâsir*'in içinde), I.31-32 (krş. Keşşâf, I.25), I.39 (krş. **Keşşâf, I.42)**, I.48 (krş. **Keşşâf, I.52)**, I.49 (krş. **Keşşâf**, I. 55) I.54 (krş. Keşşâf, I.62), I.70 (krş. **Keşşâf**, I.91) vb.

871 Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 133.

872 Cerrahoğlu, **Tarîh**, I. 356 (Abdullah b. Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b'ın mushafları, Hicâz, Şâm ve ehlinin mushafları bunlardandır.)

873 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 21.

874 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 22.

875 Nâfi ve Ya'kub, "ولا تَسْئَلْ" şeklinde okurken; diğer kurrâ "ولا تُسْئَلُ" şeklinde okumuşlardır.

876 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 182.

877 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 303.

878 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 346.

879 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 259.

880 Hamza, Kisâî ve **Halef** tekil olarak "كِتَابِهِ" diye; diğerleri ise çoğul olarak "كُتُبِهِ" diye okumuşlardır. Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 105; Dânî, **Teysîr**, s. 72.

naklen değil de İbn Abbâs kanalı ile gelen bir okuyuş olarak zikreder ve bu kelimenin tekil olarak okunmasının aslında cins ifade ettiğini; bu anlamda (كتابه) "kitaplar" çoğul isminden daha çok, kesreti ifade ettiğini söyler.[881] Burada dikkatimizi çeken şey, onun bu iki kıraatı verirken tekil kıraatı ya da diğerini tercihe gitmeden te'vil yoluna gitmiş olmasıdır.

Mushaflardaki farklılıklara da atıfta bulunan müellif, bu konuda şâz kıraatları da mevcut okuyuşları yorumlamada destek olarak kullanır. Nitekim, "وسارعوا" (Âl-i İmrân, 3/133) kelimesinin başındaki vav (و) harfi, Medine ve Şâm mushaflarında bulunmamaktadır. Diğer mushaflarda ise "وَسَارِعُوا" diye vavlı (و) yazılmıştır. Bu bilgileri veren Zamahşeri, Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah'ın mushaflarında da vavlı (و) olarak "وَسَابِقُوا" şeklinde olduğunu aktarıp cumhurun vavlı okuyuşunu bu sahâbe kıraatlarının da desteklediğini söyler.[882]

Bu müfessirimizin de bazen tercihte bulunmadan her iki kıraatın da makbûl olduğunu söylemesi yanında her iki kıraatla da amel edilmesi gerektiğini söylediği de olmuştur. Bilindiği üzere Bakara, 2/222. âyetinde " ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن" cümlesinde "يطهرن" fiili, "يَطْهُرْنَ" ve "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde okunmuştur. İlk okuyuşa göre hayızı bitmiş olan kadına erkeğin yaklaşabilmesi için âdetinin bitmesi yeterli iken; diğer okuyuşa göre ise âdeti bitince temizlenmesi istenmektedir. Her iki anlama da işaret eden Zamahşeri, bu âyette yer alan her iki kıraatla da amel edilmesi gerektiğini (وكلا القراءتين مما يجب العمل به) cümlesiyle ifade etmiştir.[883]

O, bazı kıraatları ise tenkit etmiştir. Nitekim diğer müfessirler için de örnek olarak seçtiğimiz Nisâ, 4/1. âyette yer alan Hamza'nın kıraatını onun da tenkit ettiğini görmekteyiz. Hatırlanacağı üzere bu âyetteki " واتقوا الله الذي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ" cümlesinde[884] yer alan "الأرحام" kelimesi, cumhur kurrâ tarafından mansûb olarak okunmuştur. Fakat sadece Hamza tarafından kesreli olarak okunmuştur.[885] Zemahşerî, Mekkî gibi bu kelimeyi kesreli olarak okumanın doğru olmadığını söyler. Çünkü (الأرحام) isminin kendisinden önce yer alan ve muttasıl olarak bitişmiş bir zamirin atfıyla (به) mecrûr kılınması, kuvvetli bir vecih değildir,[886] der.

Benzer şekilde Taberî'nin de tenkit ettiği İbn Âmir'in En'âm (6/137. âyetindeki "وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ"[887] şeklindeki kıraatını o

---

[881] Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 326-7.

[882] Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 406.

[883] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 263.Zemahşerî'nin amelde Hanefî olduğunu dikkate alınırsa bu yorumun Hanefî bir bakış açısına sahip olduğu farkedilecektir. Nitekim birkaç sayfa ilerde örnek olarak ele alacağımız Ebu'l-Leys'in bu âyeti yorumlaması da aynı istikamettedir.

[884] Cumhurun okuyuşuna göre bu cümlenin anlamı şudur: *"...Adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık(bağlarını kırmak)tan sakının..."*

[885] İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 118; Dânî, **Teysîr**, s. 78; Kerîm, **Kırâât**, s. 77.

[886] Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 452-453.

[887] Cumhurun okuyuşu ise âyet " وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ" /*Yine ortakları, müşriklerden çoğuna evlatlarını öldürmeyi süslü gösterdiler ki (böylece) hem onları mahvetsinler, hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar. Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyleyse onları, uydurduklarıyla baş başa bırak.*" şeklindedir.

da tenkit etmiş[888] ve böyle bir okuyuşun zaruret makamında (ki bu daha çok şiirde olur) bile çirkin ve merdûd bir şey olduğunu söyleyerek, nesirde kullanılmasının mümkün olmadığını; hele hele nazmının güzelliği ve mükemmelliği ile muciz olan Kur'ân için böyle bir şeyin düşünüle-meyeceğini hayretle belirtmiştir.[889] Zemahşerî bu okuyuşu, -muhtemelen- Arap dili açısından beliğ ve fasih bulmadığından eleştirmiştir. O, bu eleştiriyi Ebû Amr'dan daha çok bu kıraat rivayetine yapmıştır. Nitekim tefsîrinde bir başka kıraatı ele alırken buna işaret etmektedir: Bakara suresi 284. âyetindeki (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ لِمَنْ يَشَاءُ) ile alakalı tefsîr yaparken Ebû Amr'ın, "فيغفر" kelimesinin (ر) harfini bir sonraki kelimede bulunan lam harfine idğâm ederek (فَيَغْفِلِمَنْ يَشَاءُ) şeklinde okuduğunu aktarır. Onun kıraat kaidesine göre mahreçleri bir olan harflerden biri, bir kelimenin sonunda, diğeri bir başka kelimede bulunursa, ilk kelimedeki bu harf, diğer kelimedeki harfe idğâm edilerek okunur. Zemahşerî bu okuyuşu eleştirerek bunun bir okuma hatası/lahn olduğunu ve bu okuyuşun Ebu Amr'den nakilde bulunan râvînin bir yanılgısı olduğunu ifade eder. Ona göre Ebû Amr'den nakilde bulunan râvinin böyle bir okuyuşu benimsemekle bir hata yaptığını, ayrıca böyle bir okuyuşu Ebû Amr gibi yaşadığı dönemde insanlar arasında Arapça'yı en iyi bilen kimseye isnat etmekle de ikinci bir hata yaptığını aktarır. Zemahşeri'ye göre Ebû Âmir'den nakilde bulunan ravinin zabt konusundaki zayıflığı bunda etkili olmuştur.[890]

Öyle görülüyor ki Zamahşeri bir kıraatı eleştirdiğinde, söz konusu kıraatı Arap dil kuralları açısından doğru bulmadığı gibi Hz. Peygamber'den de naklini muhal görmüş olmaktadır. Bunu da Ebu Amr'dan böyle bir nakilde bulunan raviye yaptığı eleştiri ile göstermiştir. Ebû Amr ve Hamza'nın tek kaldığı kıraatları eleştirmiş ve cumhurun okuyuşunu tercih etmiştir. Bunu yaparken kıraatlar için konulmuş üç kriter arasında yer alan "Arap diline uygunluk" kuralına dayanmıştır.

Aslında Zamahşeri, Arap dilinin istisnai kuralı ile de olsa mümkün olan bir okuyuşu eleştirirken bir başka yerde benzer bir istisnâî kaideyi; ama kurrânın ittifakla okuduğu bir okuyuşu ispat etmek için işletebilmiştir. Sözünü ettiğimiz bu kelime, Nisâ, 4/162. âyette[891] yer almaktadır. Bu âyette yer alan "المقيمين"

---

888 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 66-67. İbn Âmir'in okuyuşunun i'râbı şöyledir: Cümledeki "زُيِّنَ" fiili meçhûl kalıbındadır. Bu fiilin naib-i fâilin'den, "قَتْل" kelimesidir. "أولادَهُم" kelimesi ise "قَتْل" kelimesinin mefûlu makamındadır. Cümlenin sonunda yer alan "شُرَكَاء" kelimesi ise "قتل" nâib-i fâili'nden müzâfun ileyh olması nedeniyle mecrûrdur. Ancak araya "أولادهم" kelimesi girmiştir. Bu kelime ise "قَتْل" mastarının (fâil işlevi gören) mefûludür. Problem de buradadır. Çünkü muzâf ile muzâfun ileyh arasının "أولادهم" mefûlu (ki araya zarf vs. de girebilir) ile açılmış olması, bir grup nahivci tarafından kerih görülmüş ve böyle bir durumun şiirde bile çirkin bir şey olduğu söylenmiştir. Nitekim Zemahşerî de bunlardandır. Aslında bu şekil uygulamanın Arap dilinde özellikle nazım edebiyatında çok örneğinin olduğu bilinmektedir. Bkz. Hemezânî, Ferîd, II. 233-234.

889 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 66-67.

890 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 66-67. Burada, doktora tezimizde yer alan Zemahşerî'nin Bakara: 284.ayetinin yorumuyla alakalı bizim de düştüğümüz bir hatanın tashihi konusunda yaptığı katkıdan dolayı meslektaşım Dr. Mehmet Dağ'a teşekkür eder ve merhum müfessirden de bağışlanma dilerim.

891 Âyetin metni ve meali şöyledir. " لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أنزِلَ إلَيْكَ وَمَا أنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أجْرًا عَظِيمًا / *Fakat içlerinden*

kelimesi, âyet içinde yer alan "والمؤمنون", "والمؤتون" kelimeleriyle ahenk bakımından merfû gelmesi gerekirken mansûb gelmiştir.[892] Zemahşerî, bu kelime ile ilgili olarak *"Aslında merfû olan bu kelime olması gerekirken katiplerin hatası sonucu böyle yazıldığı için mansûb olarak gelmiştir..."* şeklindeki iddiayı gerçek dışı ve iltifât edilmeyecek bir görüş olarak görür. Çünkü, der Zemahşerî, Arap dilinin kurallarında, bir şeyin önemine ve üstünlüğüne vurgu yapmak veya övgü için mansûb okunması da mümkündür. Bu âyette de benzer bir durum vardır. Buna göre âyette yer olan "المقيمين" kelimesi, medh ve tezkir için gelebilen "اذكر / hatırla; أعني / kastediyorum..."[893] anlamında mukadder bir fiilin mefûlü olduğundan mansûb kılınmıştır.[894]

Görüldüğü üzere, Zamahşeri, bu âyette de benzer şekilde yer alan ve Arap gramerinin genel kuralına muhalif olarak bulunan bir kelimeyi, istisnâî olarak bulunan bir başka dil kuralına göre açıklama yoluna gitmiştir.

Ancak bu müfessirimiz, akidede mûtezilî bakış açısına sahip olduğu için, âyetleri bu doğrultuda tefsîr ve te'vil etmekten de geri kalmamıştır. Bunun izlerini kıraatlar konusunda da görüyoruz. Mesela o, *"Ve Allah Musa ile konuştu..."* (Nisâ, 4/164) mealindeki "وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً" âyetiyle alakalı "وكلّمَ اللهَ مُوسَى تكليما" şeklindeki Yahya b. Vessâb (öl108/721) ve İbrahim (öl. 96/714)'den nakledilen şâz kıraata da [895] eserinde yer vermiştir. Bu kıraata göre cümle içinde faille mef'ûlun yeri değişmektedir. Buna göre âyetin anlamı "Musâ, Allah'a karşı konuştu/niyazda bulundu." şeklinde olacaktır. Bu durumda A'râf, 7/143. âyette geçen *"...Rabb'im bana (kendini) göster, sana bakayım..."* şeklindeki Musa'nın duasına bir atıf yapılmış olacaktır.[896] Bilindiği gibi Mutezile'nin inanç sisteminde *"Bir kulun Allah ile konuşması için seslere ve harflere ihtiyacının olması gerekir. Bundan da Allah münezzehtir"* şeklinde özetlenebilecek bir tevhit ilkesi[897] bulunmaktadır. Zemahşerî de bu konuda benzer bir görüşe sahiptir. Ele aldığımız âyetle alakalı şaz kıraata yer vermekle yetinmeyen Zemahşerî, "كلّم" kelimesinin bilinen "konuşma" anlamı dışında bir başka anlamı üzerinde de durur. Onun "yorumların en güzeli=şâheseri/ومن بدع التفاسير" olarak vasıflandırdığı[898] bu tefsîre göre âyette yer alan "كلّم" fiilinin buradaki anlamı, 'الكلام/yara, yaralama' dır. Bu durumda mütevatir olan kıraata göre de âyetin anlamı [وإن معناه وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن] *"Allah, Musâ'yı belâ, sıkıntı ve zorlukların pençesiyle yaraladı/denedi..."*[899] şeklinde olacaktır.[900]

---

ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene inanırlar. O namaz kılanlar, zekatı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükafat vereceğiz." (Nisâ, 4/162).

892 Tartışmalar için bkz. Hemezânî, **Ferîd,** I. 818 vd.; Aydüz, **"Kur'ân",** s. 15-16.

893 Ukberî, **Tibyân,** I. 307-408.

894 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 577. Ancak Zemahşerî aynı kelimenin İbn Mes'ûd'un mushafında merfû olarak "والمقيمون" şeklinde olduğununu da zikreder.

895 İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 204.

896 İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 204.

897 Geniş bilgi için bkz. İbn Müneyyir, Ahmed b. Muneyyir İskenderî, **el-İntisâf fîmâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İtizal,** (Keşşâf'ın Altında), Beyrut, 1415/1995, I. 578.

898 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 578.

899 Zemahşerî'nin bu cümlesine şu şekilde de anlamı verilmiştir: *"... Allah, Musa'yı fitnelerin pençesinden kurtardı"* (Bkz. Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 133). "جرّح" fiilinin "kurtarma" anlamını biz doğrusu tespit edemedik.

Görülüyor ki Zemahşerî, ger
gerekse şâz kalmış olan bi
yorumlarla kendi mezhebî gör

Sonuç olarak Zemahşe
ekolünün de etkisiyle bazı kır
akîdesiyle uyuşmayan kıraatl
olmuştur. Bununla beraber,
okuyuşunu genel itibariyle sa
değerlendiren bir şahsiyet ola

**C. Kıraatları (On k
Yönelmeyen Müfessirler**

Bulundukları bölgelerd
Mücâhid'in "yedi kıraat" ol
ulaştıkları yaygınlık ve şöh
nitelendirilmelerine neden c
oluşan bu gelişme sonucun
eser yazan müfessirler ve k
tersine, mevcut kıraatlara k
Onları böyle bir tutuma se
mütevâtir görme temayül
Peygamber'den tümüyle mı
bir kısmının diğerine karşı t

Zerkeşî, bu söylenenl
açıklamalar zikreder: Bu ğ
olan iki kıraattan birini diğ
*"...Eğer bir kişi iki kıraatt
iptali anlamına gelebilir.
de, mütevâtirdir."*[903] demi

Aynı konuda Sa'lebî
nakledilen i'râb ihtilafla
insanlar söz konusu olunca

Ebû Şâme (665/126
"مَلِك ، مَالِك" kıraatları arası

900 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 578.
olmaktadır. Kur'ân'ın birço
kendisine Tûr dağında *"O
ben! Senin Rabb'in! Hadi*
12) gibi âyetlerde işaret edi

901 Aynı zorlama yorumu, Bal
Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 164-

902 Zemahşerî'nin kıraat yak
**"Mu'tezile'ye Ehl-i Sün
Özelinde Bir İddianın D**
2003, s. 219 vd.

903 Zerkeşî, **Burhân,** I. 339.

904 Zerkeşî, **Burhân,** I. 339.

Görülüyor ki Zemahşerî, gerek mütevâtir kıraata verdiği farklı bir anlamla, gerekse şâz kalmış olan bir diğer kıraatla âyet üzerinde var olan farklı yorumlarla kendi mezhebî görüşünü ihsas ettirme yoluna gitmiştir.[900]

Sonuç olarak Zemahşerî, dil yönünden bağlı bulunduğu Basra nahiv ekolünün de etkisiyle bazı kıraatlara eleştiriler getirmiştir. İstisnaî de olsa bazen akidesiyle uyuşmayan kıraatları zorlama yorumlarla te'vil etmeye kalkıştığı da olmuştur. Bununla beraber, bu müfessirimizi de cumhurun ve çoğunluğun okuyuşunu genel itibariyle savunan ve Kur'ân'ı yorumlamada farklı okuyuşları değerlendiren bir şahsiyet olarak görmekteyiz.[901]

C. Kıraatları (On kıraatı) Mütevâtir Olarak Gören ve Tercihe Yönelmeyen Müfessirler

Bulundukları bölgelerdeki şöhretleri nedeniyle öne çıkan bazı kurrâyı, İbn Mücâhid'in "yedi kıraat" olarak tesis etmesi, sonradan gelen âlimler tarafından ulaştıkları yaygınlık ve şöhret nedeniyle bu kıraatların "mütevâtir" sıfatı ile nitelendirilmelerine neden olmuştur. Yaklaşık 5-6 asırlık bir zaman sürecinde oluşan bu gelişme sonucunda, şöhret bulmuş kıraatlar üzerinde daha sonradan eser yazan müfessirler ve kurrâ, kıraatlar konusunda önceki dönem âlimlerinin tersine, mevcut kıraatlara karşı daha muhafazakar bir tutum içine girmişlerdir. Onları böyle bir tutuma sevkeden en önemli etken, makbûl kıraatları tümden mütevâtir görme temayülleridir. Çünkü makbûl kıraat vecihlerinin Hz. Peygamber'den tümüyle mütevâtir olarak geldiği kabul edildiğinde, aralarından bir kısmının diğerine karşı tercih edilmesi prensip olarak doğru olmayacaktır.

Zerkeşî, bu söylenenleri destekler mahiyette bir çok kâriden ve âlimden açıklamalar zikreder: Bu görüşü dillendirenlerden biri olan Kevâşî, mütevâtir olan iki kıraattan birini diğerine karşı tercih etmenin sakıncasını ifade ederken "*...Eğer bir kişi iki kıraattan birini diğerine karşı tercih ederse bu diğer kıraatın iptali anlamına gelebilir. Bu ise benimsenecek bir durum değildir. Çünkü ikisi de, mütevâtirdir.*"[903] demiştir.

Aynı konuda Sa'lebî (427/1035) ise, "Kur'ân hususunda yedi kurrâdan nakledilen i'râb ihtilaflarında, bir i'rabı diğer i'raba tercih etmem. Başka insanlar söz konusu olunca en kuvvetli olanını tercih ederim..." demiştir.[904]

Ebû Şâme (665/1267) ise, "Kıraat ve tefsîr hususunda eser yazanlardan, "ملك ، مالك" kıraatları arasında tercih yapanlar çoktur. Hatta bazıları, diğer kıraat

---

[900] Zemahşerî, Keşşâf, I. 578. Ancak bu durumda da yine âyet zorlama bir te'vil ile yorumlanmış olmaktadır. Kur'ân'ın birçok yerinde Hz. Musa ile Allah'ın mülakâtı söz konusu edilmekte ve kendisine Tûr dağında *"Onun yanına geldiğinde kendisine "Mûsâ!" diye seslenildi. "Benim, ben! Senin Rabb'in! Hadi pabuçlarını çıkar; sen kutsal vadide, Tuva'dasın. "* (Tâhâ, 20/11-12) gibi âyetlerde işaret edilmektedir.

[901] Aynı zorlama yorumu, Bakara, 2/88. âyette geçen "غلف" kelimesi üzerinde de yapmıştır. Bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I. 164-165. Krş. Zehebî, Tefsîr, I. 356-357.

[902] Zemahşeri'nin kıraat yaklaşımı ile ilgili detaylı bir araştırma için bkz. Dağ, Mehmet, "Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnadı: 'Kıraatlar, Tevkîfî Değil, İçtihadîdir' –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi–", *Marife, Mu'tezile Özel Sayısı*, cilt: 3, sayı: 3, 2003, s. 219 vd.

[903] Zerkeşî, Burhân, I. 339.

[904] Zerkeşî, Burhân, I. 339.

vechini iptal edecek derecede ileri gitmişlerdir. Halbuki iki kıraat da sâbit olduktan ve Rabb'in her ikisiyle de vasıflandırmasından sonra bu tercih, doğru değildir. Ben, bir rekatta birini diğer rekatta öteki (kıraat vechi)ni okuyarak namazı kılıyorum." demiştir.[905]

İbn Nâkîb lakabıyla maruf Muhammed b. Süleyman et-Tahrîr ve't-Tahbîr isimli eserinde, "وَاعَدْنَا ، وَعَدْنَا" (Bakara, 2/51) kıraatındaki tevcîhi zikrettikten sonra şunu aktarır: *"Yedi kıraatın bazısıyla, müfessir, kurrâ ve nahivci imamların kitaplarındaki bazı kıraatlar arasında tercih yapmaya hiçbir cevaz yoktur. Bu (ictihat bildirilecek bir) ekolle ilgili değildir ki tercih ortaya çıkabilsin. Bilakis, onun kaynağı; lügat ve Kur'ân'da çok kullanılması ya da bu makama nisbetle mananın açık olmasıdır.[906]... Tercihte bulunanlardan bazıları, "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ" (Âl-i İmrân, 3/39) âyetinde cumhurun kıraatını tenkit etme cüretinde bulunmuş ve "Meleklerin dişi olduğu şeklindeki cahiliyye iddialarına uygun düştüğü için, bu kıraatta fiilin müennes olmasını çirkin görüyorum." demişlerdir. Bazıları da tâ'sız (müzekker) okuyanın kıraatını "melâike" lafzı çoğuldur, diyerek aynı şekilde çirkin bulmuşlardır. Bütün bunlar, hiç de hoş şeyler değildir. Halbuki iki kıraat da mütevâtirdir. Onlardan birinin reddedilmesi gerekmez... (Mesela bazı kârîler kelimenin müzekker okunmasını eleştirmiştir. Halbuki) Abdullah b. Mes'ûd'un "فناداه جبريل" kıraatı, "ملائكة"den muradın tekil olduğunu, dolayısıyla kelimenin bu şekilde okunmasını da desteklemektedir."*[907]

Görüldüğü üzere bir kıraat mütevâtir olduktan sonra başka bir kıraatı bu kıraata karşı, daha sahîhtir veya daha kuvvetlidir, diyerek bir tercihte bulunmak doğru olmayacaktır. Ancak kıraatları tümüyle tevâtürlük kapsamı içinde görenler bile bazı kıraatları diğer kıraatlara karşı gerek dil gerekse sıhhat açısından tercih etmeye kalkışmışlardır. Daha önceki başlıklarda ifade edildiği üzere makbûl kıraatların mütevâtir olanı vardır, –ki biz yedi/on kurrânın (çoğunluğu ve) ittifak ettiği okuyuşları bu kapsam içinde görüyoruz- meşhûr olanı vardır, âhâd kanalla gelmiş olanı vardır. İşte tevâtür derecesine ulaşmamış olan bir kıraat elbette, kimi kurrâ tarafından tercih kapsamına girmiş olmaktadır. Çünkü bu durumda "kıraatın sahîhliği" izafi bir durum arz edecektir. Özellikle ilk dönem müfessirlerinin tercihlerinde bu noktanın asla unutulmaması gerekir. Ayrıca bir kıraatın bir iki bölgede şöhrete ulaşmış olmasına rağmen diğer bir bölgede yaşayan bir âlim tarafından bilinmemesi söz konusu kıraatın şöhretinin de izafî bir çerçevede kalmasını beraberinde getirecektir.

Ancak bir kelime üzerinde iki farklı kıraat söz konusu olduğunda ve aralarında tercihe neden olacak bir durum yok ise, doğru olan iki kıraatın da isabetli ve eşit değerde olduğunu söylemektir. Çünkü birini diğerine karşı nakzedecek elimizde bir kanıt yoktur. Böyle bir durum, Kur'ân dışında hadis malzemeleri için söz konusu edildiğinde aynı tavır düşünülmeyebilir. Ancak Kur'ân'ın farklı vecihlerde okunması vahiy tarafından verilen izne ve yapılan uygulamaya dayanmaktadır. Risâlet dönemindeki bu ruhsat sonucu, Kur'ân her

905 Zerkeşî, **Burhân,** I. 340 (...ثم قال: حتّي إنّي اصلّي بهَذِه في ركْعَةٍ ، وَبهَذِهِ في ركْعَةٍ)
906 Zerkeşî, **Burhân,** I. 340.
907 Zerkeşî, **Burhân,** I. 340.

iki vecihle de Hz. Peygamber tarafından okunmuş ya da okunmasına müsaade edilmiştir. Ayrıca biz, Hz. Peygamber'in son arza'da bu kıraatlardan hangisiyle okuduğunu da bilmemekteyiz. Bu nedenle her iki okuyuşun da bu okuyuş olma olasılığı bulunmaktadır.

Bu konuda Nahhâs (338/949)'tan bir örnek verelim: Nahhâs; "فَكُّ رَقَبَةٍ" (Beled, 90/13) âyetinin masdar ve fiil olarak tercihi hususunda kurrânın ihtilafını naklettikten sonra şöyle der; *"Din, cemaatın okuduğu kıraata itiraz etmeyi yasaklar. Bu kıraatların, "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir." diyen Resulullah (sav)'tan başkasından alınmış olması caiz değildir. O halde iki kıraat da güzeldir. Birinin diğerine tercih edilmesi doğru olmaz."*[908]

Gariptir ki aynı Nahhâs'ın Meâni'l-Kur'ân isimli eserine baktığımızda bu kurallara genelde kendisinin uyduğunu görmekle birlikte bazen onun da kimi kıraatları ve onu okuyanları tenkit ettiğini görmekteyiz. Nitekim Bakara, 2/222. âyette geçen "يَطْهُرْنَ" ve "يَطَّهَّرْنَ" kıraatlarını zikrettikten sonra, "يَطْهُرْنَ" şeklinde okuyanların ayıp ettiğini ifade edebilmiştir.[909]

Fahruddin Râzî (öl. 606/1210)'nin tutumu, bu konuda daha çarpıcıdır. Râzî, kıraatların mütevâtir oldukları kabul edildikten sonra aralarında tercihte bulunulmasından bahisle şöyle der: *"...Buna rağmen, tevâtürle sâbit hükmün hilafına olarak kıraatlardan bazısı bazısına tercih edilmiştir. Bu durumda kıraatların bazısını, bazısına tercih edenlerin küfrü lazım gelmese de fıskı hak etmeleri gerekir. Çünkü bu kurrâdan her biri, kıraatın muayyen bir çeşidini tercih ederek insanları da ondan başkasından menederek ona teşvik ediyorlar. Şâyet, bu kıraatlar, tevâtürle değil de âhad tarıkıyla sâbit oldu, dersek, o takdirde Kur'ân, kesinlik ifade etmekten çıkar ki bu, icmâ ile batıldır... Buna cevap veren kişi şöyle diyebilir: Onların bazısı, mütevâtirdir; ümmet arasında bu hususta ve bunların kıraatının caizliği konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Bazısı da âhâd kabilindendir. Bazı kıraatların âhad kabilinden olması da Kur'ân'ın -bütün olarak- katî olmaktan çıkmasını gerektirmez."*[910]

Râzî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, kıraatların tümden tevâtür kapsamı içinde görülmesi, bu kıraatlar üzerinde gerek tercih yapmayı; gerekse farklı nedenlerle eleştirmeyi engellemektedir. Halbuki Râzî'nin de ifade ettiği gibi kıraatları tümden mütevâtir kapsamı içinde görmeyenler rahatlıkta tercih yapmışlardır.

Kıraat imamlarının çeşitli ölçüleri (sahîhlik şartları gibi) göz önüne alarak tercihte bulunduğu veya ictihat yaptığı görüşüne, kıraatların mütevâtir olduğu görüşünde olanların hemen hepsi karşı çıkmıştır. Ancak kıraatları inceleyen eserlerde açıkça görüleceği üzere, kıraatların mütevâtir olduğu kanaatinde olan bu müfessirlerin ve kurrânın da "fâil, mef'ûl, mübteda, haber vs olduğu için bu

---

[908] Zerkeşî, **Burhân**, I. 340.

[909] Nahhâs, Ebû Ca'fer, **Me'âni'l-Kur'ân**, tahk. Muhammed Ali Sâbûnî, **Min Türâsi'l-İslâmî**, 1988/1408, I. 183. Nahhâs'ın kimi zaman bazı kıraatlar konusunda yaptığı tercih örnekleri için bkz. Nahhâs, **Me'ânî**, I. 376; III. 118; IV. 426.

[910] Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, **Mehâsinu't-Te'vîl**, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957/1376, I. 319-320; Kâsimî, Muhammed Cemaluddin, **Tefsîr İlminin Problemleri**, çev. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 265-266.

kelime böyle okumuştur" gibi sözlerine sık sık rastlanmaktadır. Bu gibi sözler, kıraatların tümüyle nakle dayandığı, hiçbir şekilde ictihadın olmadığı şeklindeki görüşleriyle çelişen bir durumdur. Halbuki onların *"sahîh nakille böyle geldiği için bu şekilde okunmuştur."* demeleri gerekirdi. Maalesef, böyle yapılmayıp bir çok kitapta kıraat ihtilafları dil bilgisi (Arapça'ya uygunluk) yönünden izah edilmeye çalışılmıştır.[911] Hatta yukarıda kendisinden alıntı yaptığımız Râzî bile edâ yönü ağır basan ve kârînin tek kaldığı bazı fer'î ve ferdî okuyuşlar karşısında tercihe gidebilmiştir. Buna dair misaller ilerde verilecektir. Bu muhtemelen onların, iki sahîh kıraattan birini diğerine karşı -onu inkar etmeden- tercih etmiş olmalarıyla izah edilebilir. Çünkü üslupları, diğer sınıftakiler kadar keskin ve katı olmamıştır. Tercih ettikleri kıraata karşın diğer kıraat için ifadeleri genellikle daha mutedildir.

Şimdi bu müfessirlerden bir kısmını burada ele alarak eserlerinden örnekler sunalım:

a. Ebu'l-Leys es-Semerkandî(öl. 373/983) ve Bahru'l-Ulûm'u

Buhara bölgesi tefsîr âlimlerinden olan Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, aynı zamanda bir İslâm hukukçusu ve kelamcısıdır.[912] Kıraatlara bakış açısını kısmî bir inceleme sonucunda tespit edebildiğimiz bu müellif, sahîh olan kıraatlar arasında tercih yapmadan farklılıklara temas eden ve kıraatlar üzerinde yaptığı yorumlarda her bir sahîh kıraatı, diğerleri ile bir arada değerlendirmeye çalışan bir müfessirdir. Onun kıraatlara bakış açısını, *Bustânu'l-Ârifîn* isimli eserinde kısmen görmek mümkün olsa da *Bahru'l-Ulûm* adıyla bilinen tefsîrinde bunu daha net olarak müşahede etmek imkan dahilindedir.

Ebu'l-Leys, bu eserinde kıraat farklılıklarının bulunduğu âyetlerde, farklı vecihleri ve okuyuşları tercih eden imamların isimlerine genelde temas etmiştir.[913]

Farklı kıraatların vahiy içindeki durumunu tartışırken şöyle der: "Şöyle bir soru sorularak dense ki: *"Şâyet iki kıraattan birisinin sahîh olduğu söylense bu durumda Allah hangi kıraatla söylemiştir?"* Bu soruya şöyle cevap verilir: "Allah Kureyş lügati ile söylemiştir. Çünkü Nebî (sav) Kureyş kabilesindendir. Kur'ân da onların dili ile nazil olmuştur. Görmüyor musun Veki'nin Süfyân'dan onun da Mücahitten nakline göre o, şöyle demiştir: *"Kur'ân Kureyş lügati ile inmiştir."*"[914]

Kıraatlar arasındaki ihtilafı, "vahiy kaynaklı görmeyenler"e delil olarak gösterilen[915] Ebu'l-Leys'in bu ifadelerini daha net bir şekilde anlayabilmek için, bu ifadelerin öncesine ve sonrasına ve aynı konuyu ele aldığı diğer eserine bakıldığında müellifin ne kastettiği daha iyi görülecektir.[916] Çünkü bu ifadelerin

911 Akpınar, **Tevâtür**, s. 236-237.

912 Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Tefsîr**, I. 219; Turgut, **Usûl**, s. 238.

913 Bkz. Semerkandî, **Bahr**, I. 17, 26, 44, 45, 50, 81, 89, 92, 172, 173, 279.

914 Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, **Bustânu'l-Arifîn**, Mektebetu'l-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1379/1959, s. 46.

915 Bkz. Güneş, **Kur'ân**, s. 68.

916 Güneş, tek harf dışındaki diğer okuyuşların kabul edilemeyeceğini, bu okuyuşun da Kureyş lehçesi olduğunu söylerken, Ebu'l-Leys'in bu ifadelerini kendisine hüccet olarak kullanmaya çalışır. Güneş, **Kur'ân**, s. 68.

bir öncesinde Ebu'l-Leys, bir kelimede yer alan ve farklı anlamlara gelen iki farklı kıraatın, iki âyet mesabesinde olduğunu söyleyebilmiştir.[917] Dolayısıyla bir âyet üzerindeki iki farklı okumayı da vahyi çerçevede değerlendirmiştir.

Benzer ifadelere, abdest âyetiyle alakalı (Mâide, 5/6) "أَرْجُلَكُمْ" ve "أَرْجُلِكُمْ" şeklindeki iki okuyuşa temas ederken şöyle yer verir: *"Eğer denilse ki, bir âyet iki kıraatla okunsa, Allah ikisiyle mi yoksa yoksa sadece birisiyle mi demiştir? Ona şöyle cevap verilebilir: Bu sorunun iki yönü vardır. Eğer kıraatlardan her birinin diğerinden ayrı bir anlamı varsa, Allah (cc.) her ikisi ile de demiş demektir. Bu durumda her iki kıraat da iki(ayrı) âyet mesabesinde olmuş olur. Şâyet iki kıraatın da anlamı bir olursa bu durumda Allah (cc.) birisi ile demiştir. Fakat her iki şekilde de okunmasına ruhsat vermiş demektir."*[918]

Görüldüğü üzere Ebu'l-Leys, bir âyetin iki kıraatla okunduğunda ve bu iki kıraatın farklı iki anlamı bulunduğunda; bu birbirinden farklı iki kıraatın, inzal olmuş iki âyet mesabesinde olduğunu söylemiştir. Yoksa o, kıraatlardan birini reddetme ya da tenkit etme yoluna gitmemiştir. Aksine Kur'ân'ın kendisi ile indiği yedi harf ruhsatını bu farklı kıraatlar konusunda işleterek bir yorum yapmıştır.

Daha önce örnek olarak zikrettiğimiz Bakara, 2/222. âyette yer alan (يَطْهُرْنَ) ve (يَطَّهَّرْنَ) şeklindeki iki farklı okuyuşla alakalı olarak Ebu'l-Leys, ilk okuyuşa göre âdeti biten kadının gusül yapmadan kendisine yaklaşılmaya-cağını; ikinci okuyuşa göre âdeti biten kadına kanın kesilmesi ile gusül yapmadan da yaklaşılabileceğini (çünkü kanının kesilmesi onun kendiliğinden temizlenmiş olması anlamına gelir) ifade ederken şunu gerekçe olarak sunar: *"Biz her iki kıraatla birlikte amel ederiz. Şâyet kadının hayız günleri on günden az ise; ona, kendisi gusül yapmadan veya namazın vakti geçmeden yaklaşmak caiz olmaz. Şâyet kadının hayız günleri on gün ise ve kan kesilip on gün tamamlanmış olursa; bu durumda kadına gusül etmeden de yaklaşmak caiz olur..."*[919]

Bu açıklamalardan ortaya çıkın netice şudur: Ebu'l-Leys, sahîh kıraatları, bire indirme yerine; her birisini birlikte kabul ederek yorumlama yoluna gitmiştir. Nitekim aynı âyeti örnek olarak sunduğu *Bustânu'l-Arifîn* isimli eserinde Semerkandî şöyle bir soru sorar: *"Bir âyet iki kıraatla okunabiliyorsa, ikisini de Allah söylemiş midir? Bazıları Yüce Allah, iki kıraatla okunmasına izin vermekle birlikte, sadece birisini söyledi, demişlerdir. Bazıları ise, hepsini de söyledi, demiştir... Bize göre doğru olanı -doğrusunu Allah bilir- eğer her iki kıraatın birbirinden farklı olacak şekilde tefsîri mümkün oluyorsa, Allah (cc) ikisini de söylemiştir. Bu durumda her iki kıraat da başlı başına birer âyet konumundadır. Mesela (ولا تقربوهن حتي يَطْهُرْنَ) âyetinin* (Bakara, 2/222) *(حتي يَطَّهَّرْنَ) diye de okunması gibi. Böyle (farklı iki) kıraatı bulunan âyetlerde durum budur."*[920]

---

[917] Semerkandî, **Bustân**, s. 46.

[918] Semerkandî, **Bahr**, I. 373. (فإن قيل: الآية إذا قرنت بقراءتين فالله تعالي قال بهما جميعا أو بإحداهما ؟قيل له: هذا علي وجهين: إن كان لكل قراءة معني غير المعني الأخر، فالله تعالي قال بهما جميعا وصارت القراءتان بمنزلة الأيتين وإن كانت القراءتان معناهما واحد فالله تعالي قال لإحداهما ولكنه رخص بأن يقرأ بهما جميعا.)

[919] Semerkandî, **Bahr**, I. 147.

[920] Semerkandî, **Bustân**, s. 46.

Nisâ, 4/162. âyette geçen "المقيمين" kelimesinin mansûb okunması ile alakalı olarak, bu okuyuşu hatalı gören kimseler için *"Bazı cahiller, bu okuyuş İmam Mushafı yazan katibin hatasından kaynaklanmıştır.* Katip "المقيمون" *yazması gerekirken yanılmış ve* "المقيمين" *şeklinde yazmıştır."* derler ve bu görüşlerine, Âişe'nin, *"Mushafta üç harf/kıraat var ki bunlar katibin hatasındandır. Bunlar da* "المقيمين الصلاة" (Nisâ, 4/162); "والصابئون والنصارى" (Maide, 4/69) ve " إن هذان لساحران" (Tâha, 20/63) *âyetleridir..."* dediğini delil getirirler. Aynı konuda Hz. Osmân'ın da mushaflar yazıldığında onlara bakıp, *"Onda bazı hatalar (lahn) görüyorum. Arabın lisanı onları düzeltecektir."* dediğini rivâyet ederler.[921] Fakat bunlar ilim ve haber ehli kimseler katında gerçekten uzaktır. Bu haberler, ne Hz. Âişe'den, ne de Hz. Osmân'dan sâbit olmuştur. Çünkü Rasulullah'ın ashabı, dinin koruyucuları olup kanunları/şeriatları ve onun hükümlerini korumada önder kimselerdir. Dolayısıyla onların Allah'ın kitabında başkalarının düzelteceği hatalı yazımları (kendilerinden sonrakilere) terk ettiklerini kimse sanmamalıdır. Onlar bu şekildeki okuyuşu bizzat Allah'ın Rasülü'nden almışlardır...[922]

Ebu'l-Leys, tefsîrinde -özet olarak söylemek gerekirse- koyduğu bu ilkeler doğrultusunda âyetlerde bulunan kıraat farklılıklarına temas etmiştir. Bunu yaparken kıraatlar arasında tercihte bulunmamış ve farklı kıraatların her birinden kaynaklanan farklı anlamlara temas etmiştir.[923]

b. Fahruddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Mefâtîhu'l-Ğayb'ı

Dirâyet tefsîrinde önde gelen müfessirlerden olan Fahruddin er-Râzî de, Mefâtîhu'l-Ğayb isimli mühim eserinde[924] kıraatlara büyük yer ayırmıştır. Müfessirimiz, bilinen yedi kıraatın mütevâtir olduğunu savunmuş ve bunlar arasında tercihte bulunanlara karşı hayli şiddetli ifadeler kullanmıştır. Hatırlanacağı üzere Râzî'nin kıraatlar konusunda özellikle yedi kıraat üzerinde eleştiri yapanların küfre girip girmediklerini tartışma konusu yaptığı bile nakledilmiştir.[925]

Tercih konusunda bu kadar katı bir tutum sergileyen Fahruddin er-Râzî'nin, kendi eserinde bu söylediklerine ne kadar uyup uymadığını ele almadan önce, onun âyetlerin tefsîrinde, kıraatlarla alakalı olarak dikkate aldığı esaslardan bir kısmını İsmail Cerrahoğlu'dan naklen aktaralım:

1. Razî, her kıraat vechini râvîsine nisbet ederek nakleder.

2. Naklettiği iki kıraat arasındaki farklılığı aklî olarak açıklamaya çalışır.

3. Kıraatlar arasında tercihler yapar, savunduğu kıraatı da kelâmi görüşlerle tercih eder.

4. Sadece kıraatların vecihlerini zikretmekle yetinmez, bazen i'râblarını da takdim eder.

---

[921] Semerkandî, **Bahr,** I. 356-357.
[922] Semerkandî, **Bahr,** I. 357.
[923] Diğer örnekler için bkz. Semerkandî, **Bahr,** I. 82, 122128, 137, 173, 261, 305, 356, 372-373, 429, 453, 486.
[924] Bu konuda bkz. Cerrahoğlu, **Tarîh,** I. 237-294.
[925] Kâsımî, **Mehâsin,** I. 319-320; Kâsımî, **Tefsîr İlmi,** s. 265-266.

5. Kıraatları tercih ederken, ya kıraattaki hafiflik, ya belâgat veyahut da mevzûnun münasip olması gibi sebeplere dayanır.

6. Şâz olan kıraatları terkeder. Tevâtür yolu ile sâbit olmayan kıraatların Kur'ân'dan sayılamayacağını, dolayısıyla tevâtürle gelmeyen şâz kıraatların kat'î bir delil olamayacağını söyler.[926]

Cerrahoğlu'nun sıraladığı bu maddeler arasında dikkat edilirse Râzî'nin kıraatlar arasında tercihe yöneldiğine de yer verilmiştir. Bizim, kıraatlar arasında tercihte bulunmayanlar kısmında ele aldığımız bu müfessirin, âyetleri ele alırken tercihte bulunduğuna dair örnekleri çalışmamız esnasında gerçekten biz de müşahede ettik. Önceki sayfalarda naklettiğimiz farklı sahih kıraatlar arasından bir kısmına karşı diğer bir kıraatın tercih ve tenkit edilmesiyle alakalı naklettiğimiz ifadelerin Râzî'ye aidiyeti şâyet kesinse, bu kurala uymaması nedeniyle müfessirimiz çelişki yaşamış demektir. Ayrıca bizim de bu durumda Râzî'yi tercihte bulunanlar arasında zikretmemiz gerekirdi. Ancak yapılan kısa bir inceleme sonunda şu rahatlıkla görülebilir ki Râzî tefsîrinde kıraatlara karşı gerçekten muhafazakar bir tutum sergilemiştir. Ona göre bilinen yedi kıraatın mütevâtirliği kesindir. Dolayısıyla onun kıraatların tevâtürlüğü konusundaki tutumu; kıraatlar arasında yaptığı tercihlerin, birinci grupta yer alan müfessirler kadar katı ve sert bir görüntü vermediği görülür. Bu nedenle Râzî'nin ikinci grup müfessirler arasında değerlendirilmesi daha yerinde olacaktır. Onun kıraatlar konusunda yaptığı tercihlerin daha çok kıraatların edâ yönüyle ilgili olması, önemli bir ayrıntıdır. Bilindiği gibi edâ boyutu itibariyle kıraatların tevatürlüğü zaten tartışmalıdır. Özlerinde tevatürlük bir olgu olarak bulunsa da ayrıntıda ictihadiliğin ve ihtiyarîliğin farklı okuyuşlarda önemli bir ayrım sebebi olduğu görülmektedir. Râzî'yi de bu husus belki tercihe sevketmiş olmalıdır.

Kıraatlar konusundaki bakış açısını özet olarak vermeye çalıştığımız Râzî'nin[927] tefsîrinden bu konuda bazı örnekler sunmaya çalışalım.

Kapsamlı ve her konuda geniş ma'lûmata yer veren Râzî'nin, âyetleri açıklarken kıraatlara da büyük yer ayırdığında kuşku yoktur. Kıraatları aktarırken her bir kıraattan ortaya çıkan farklı anlama yer vermiştir. Mesela, "ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون" (Bakara, 2/10) âyetinde yer alan "يكذبون" kelimesi üzerindeki kıraatı izah ederken şunları söyler: *"Bu âyette iki kıraat vardır. Birincisi, "يَكْذِبُونَ" kıraatıdır. Buna göre onların söyledikleri yalandan maksat, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" demeleridir. İkincisi ise, tasdik etmenin zıddı ve yalan söylemenin mübalağası olan "كَذَّبَ" fiilinden olan "يُكَذِّبُونَ" kıraatıdır."*[928] Aynı sûrede geçen "فأزلهما" (Bakara, 2/36) kelimesini izah ederken, *"Kaffal, âyette geçen "أَزَلَّ" fiilinin "زَلَّ" kökünden olduğunu; buna göre, kelimenin insanın bir yerde olup da oradan kayması ve başka yere geçmesi manasından alınmış olduğunu söylemiştir. Kim bu âyeti "فأزالهما" diye okursa, o zaman bunun manası, "Bir yerden ayrılmak" şeklinde olur. Ebû*

---

926 Cerrahoğlu, **Tarîh,** II. 266-268 krş. Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 136-137.

927 Bu konuda bkz. Adıgüzel, Mehmet, **Kıraatlar Açısından Râzî ve Tefsîri,** *AÜSBE.*, Erzurum, 1998.

928 Râzî, Fahruddîn, **Mefâtîhu'l-Gayb,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts. ys., II. 65; (Râzî, Fahrettın, **Mefâtîhu'l-Gayb,** Terc: Heyet, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, II. 38)

Mu'âz'ın şöyle dediği nakledilmiştir. "أزلت عن كذا حتى زلت عنه أزللتك حتى زللت" denir ki -aslında her iki kelimenin de manası birdir- "Seni ondan çevirdim" demektir. Bazı âlimler şöyle dediler: "أزلّهما الشّيطانُ" ifadesinin manası "إستزلّهما" yani, "onların hata yapmasını istedi" demek olup hata eden bir kimse hakkında senin "زلّ في دينه" şeklindeki cümlenden alınmıştır. Nitekim bu şahsın din veya dünyası hususunda ayağının kaymasına sebebiyet veren kimsenin bu fiilli de "أزلّه غيرُه" diye ifade edilir." [929]

Dikkat edilirse bu örneklerde Râzî'nin farklı kıraatlara yer vermekle birlikle bir tercih yapmadığı görülmektedir. Ancak belirgin özelliği olarak farklı kıraatlar arasından tercih yapmamakla birlikte kimi zaman yapılan tercihlerde taraf olmuştur. Mesela, "ليس البر أن تولوا وجوهكم" (Bakara, 2/177) âyetindeki kıraatlara temas ederken, Hamza ve (Âsım'dan rivâyet ederek) Hafs'ın "ليس البرَّ" şeklinde râ harfini üstün olarak; diğer kıraat imamlarının ise râ (ر) harfinin merfû kılınmasıyla "ليس البرُّ" şeklinde okuduklarını aktarır. Daha sonra her iki şekilde okuyanların delillerini zikrederek şöyle der: *"Kelimeyi "البرَّ" şeklinde okuyanların delili şudur: "ليس"nin ismi fâile, haberi ise mefûle benzer. Fâilin, fiilin hemen peşinden gelmesi, mefûlün gelmesinden daha evlâdır. "البرُّ" şeklinde okuyanlar ise şuna dayandırırlar. Bazı nahivciler, "أن" kelimesinin sılası (cümlesi) ile birlikte zamirle vasıflandığı gibi bunun da vasıflanması hususunda zamire benzediği için, "ليس"nin ismi olması daha uygundur. Buna göre, burada bir zahir isim, bir de zamir vardır. Zamir ile zahir isim beraber bulunduklarında, zamirin, husûsî manayı göstermede zahir isimden daha uygun düştüğü için "ليس"nin ismi olması daha evlâdır. Tercih edilen kıraat, "البرُّ" kelimesini ref ile okumaktır. Çünkü İbn Mes'ûd'un da bu kelimeyi "ليسَ البرُّ بأنْ" şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir."* [930]

Dikkat edilirse Râzî iki okuyuşu da vermiş ve akabinde "Tercih edilen kıraat, "البر" kelimesinin ref ile okunmasıdır/ والاختيار رفع البر لأنه روي عن ابن مسعود أنه قرأ ليسَ البرُّ بأنْ..." [931] diyerek çoğunluğun okuduğu vechin tercih edildiğine vurgu yapmıştır.

Benzer tutumu, "ذلك الكتاب لا ريب فيه" âyetinde de sergiler. Bu âyette "فيه" üzerinde vakıf meşhûrdur. Ancak kıraat imamlarından Nâfî ve Âsım ise "لا ريب" de vakfı uygun görürler. Râzî, bu konudaki teknik bilgileri verdikten sonra konu hakkında Arap dilinden bazı örnekler zikreder ve akabinde "فيه" üzerinde yapılan vakfın tercihe daha uygun olduğunu söyleyerek bazı aktarımlarda bulunur.[932]

Bir diğer misal de şudur: Kıraat imamları tarafından "فلما تبيّن له قال أعلمُ أنّ الله على كلّ شيءٍ قديرٌ" (Bakara, 2/259) âyetinde geçen fiil emir ve mâzî fiil olarak iki türlü okunmuştur.[933] Her iki kıraatı ve bu konudaki açıklamaları zikreden Râzî, akabinde Kâdî'den naklen şöyle bir aktarımla konuyu kapatır: *"Birinci kıraata*

---

929 Râzî, **Mefâtîh**, III. 6-7 (terceme, II. 397)
930 Râzî, **Mefâtîh**, V. 36-37 (terceme, IV. 262-3)
931 Râzî, **Mefâtîh**, V. 37.
932 Râzî, **Mefâtîh**, II. 19 (terceme:I. 442)
933 Hamza ve Kisâî "قال اعلمْ" diye okurken diğer kurrâ ise mâzi kalıbı ile "قال أعلمُ" diye okumuşlardır. Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 100; Dânî, **Teysîr**, s. 70; Kerîm, **Kırâât**, s. 43.

(فعلت kıraatına)yapış, onu benimse, çünkü bir şeyi emretmek, ancak, o emredilen şey bulunmadığı zaman güzel olur... Burada, Hakk Teâlâ'nın "فلما تبين له" buyruğunun delâletiyle bu bilgi mevcuttur. Binâenaleyh, ilim mevcutken, onu elde etmeyi emretmek caiz olmaz. Ama, onun bulunduğunu haber vermek (böylece de (فعلت) "biliyorum" demek) caizdir..."[934]

Râzî, bağlı bulunduğu mezhebin de etkisiyle olacak şâz kıraatları terketmiştir. Buna göre o da tevâtürle sâbit olmayınca bir kıraatın Kur'ân'dan sayılamayacağını ve bu nedenle kat'î bir hüccet olamayacağını söyler.[935] Mesela, "وَقَضَى رَبُّكَ الا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ وَبِالوالدَيْن إحسانا..." (İsrâ, 17/23) âyetiyle alakalı olarak İbn Abbâs'dan gelen bir habere göre âyette geçen "وَقَضَى"nın aslı "ووصى"dır. İki vavdan biri sad (ص) harfine bitiştiğinden (hataen) "وقضى" olmuştur. Râzî, *"Bu söz ciddiyetten, hakikatten uzaktır. Böyle bir şey Kur'ân'da tahrif ve tağyir kapısnıı açar ve din için büyük bir ta'n olur"* demek sûretiyle itirazını ortaya koymuştur.[936]

Râzî, üzerinde bir çok tartışmanın yaşandığı "إن هذان لساحران /... *Muhakkak ki bu ikisi sihirbazdır.*" (Tâhâ, 20/63) âyetiyle alakalı olarak Hz. Âişe'den ve Hz. Osmân'dan gelen ve katiplerin hatasını konu eden rivâyetleri de tenkit etmiştir. Ona göre şâyet bu kıraatlarda böyle bir lahn olsaydı, sahâbe onu düzeltirdi. Şöhretli olan kıraatın nakli, Kur'ân'ın bütününün nakli gibidir. Onun butlanına hükmedilirse, bütün Kur'ân'ın butlanına hükmedilmiş olacaktır.[937] Çünkü der, Râzî, Müslümanlar iki kapak arasında bulunan bu âyetlerin tümüyle Allah kelamı olduğunda icmâ etmişlerdir. Allah'ın kelamında hata ve yanlışın olması caiz değildir.[938]

Râzî'nin muhafazakar tutumu, bir kısım âyetlerde yer alan kıraatları savunurken daha açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Nisâ, 4/1. âyette geçen ve daha önce temas ettiğimiz "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام" cümlesinde yer alan "والأرْحَامِ" kelimesindeki kıraatla alakalı nahivcilerin tenkitlerine temas etmiş ve onların bu görüşleri münakaşa konusu yaparak Hamza'nın okuyuşunu savunmuştur. O'nun bu okuyuşu kendiliğinden değil, Allah Rasulünden semâ yoluyla aldığını, lügat yönünden de bu kıraatta bir eksikliğin olmadığını kaydederek meçhûl iki beyitle bu kıraatı nakzetmeye çabalayanların halini teaccüble karşılamıştır.[939]

Ona göre bir âyet üzerinde eğer iki farklı kıraat var ise bu konuda birini diğerine tercih etmeye gitmeden aralarının cem edilmesi daha yerinde ve sağlam olan bir yoldur. Hatırlanacağı üzere "ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" (Bakara, 2/222) âyetinde iki farklı okuyuş vardır. Râzî, bu âyette yer alan iki farklı kıraatla alakalı olarak her iki okuyuşun tevâtüren geldiğini vurgular. Ona göre Hamza ve Kisâî'den naklen bu âyette geçen يطهرن kelimesi şeddeli olarak يَطَّهَّرْنَ şeklinde mütevâtiren okunduğu gibi diğer kurrâ tarafından okunan يَطْهُرْنَ okunan

934 Râzî, **Mefâtîh**, V. 462.
935 Râzî, **Mefâtîh**, XXII. 75.
936 Râzî, **Mefâtîh**, XX. 144.
937 Râzî, **Mefâtîh**, XXII. 74-75. Krş. Cerrahoğlu, **Tarîh**, II. 268.
938 Râzî, **Mefâtîh**, XXII. 75. Krş. Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 231; Cerrahoğlu, **Tarîh**, II. 266.
939 Râzî, **Mefâtîh**, IX. 163-164. Krş. Cerrahoğlu, **Tarîh**, II. 266-269; Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 230-231.

şeklindeki okuyuş da mütevâtirdir. Buna göre mütevâtir olan her iki kıraat, icmâ ile kesinleşmiş olan bir hüccet durumundadır. Bu iki kıraatta da tevâtür oluştuğundan birini diğerine karşı tercih etme yerine her iki kıraatın bir arada cem edilmesi imkan dahilindedir. Bu durumda hem şeddeli hemde şeddesiz okuyuşla birlikte hareket edildiğinde tahfifli/şeddesiz okumaya göre kadının âdet kanının kesilmesi; teşdîtli/şeddeli kıraata göre ise, su ile temizlenilmesi anlaşılacağından her iki kıraatla da amel etmek için gerek kanın kesilmesinin gerekse bundan sonra kadının yıkanmasının bu âyette yer alan farklı iki kıraattan kaynaklanan iki zorunlu/vucûb ifade eden emre delâlet ettiği anlaşılacaktır.[940]

Sonuç olarak Râzînin, çoğunlukla kıraatları savunan ve aralarında bir tercih yönüne gitmeyen bir tutum içinde olduğu, bazı yerlerde ise çoğunluğun okuduğu tarafı üstü kapalı tercih ettiği; edâ yönü ağır basan kimi fer'î konularda ise bu tercihi daha açık bir şekilde ortaya koyduğu ve farklı kıraatları âyetleri açıklamada olumlu bir malzeme olarak değerlendirdiği görülmektedir.

c. Kurtubî (öl. 671/1272) ve el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı

Kurtubî, tahminlere göre Hicrî 585-595 yılları arasında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarını Kurtuba'da geçiren müfessir, 627/1230 yılında bölgenin düşmanlar tarafından işgal edilmesi sonrası 633/1236 yılında ülkeyi terkederek Mısır'a hicret etmiş ve yaşamının sonlarına kadar tahsiline ve ilmi çalışmalarına önce İskenderiye'de, daha sonra da Münye'de devam etmiştir.[941] Kur'ân ve kıraat konusundaki bilgisini ise "Hocamız ve Kıraat Üstadı" diye tefsîrinde kendisinden bahsettiği[942] Ebû Hücce lakabıyla bilinen Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî'den almıştır.[943] *et-Tezkire ve et-Tizkâr* başta olmak üzere bir çok eseri de bulunan[944] Kurtubî'nin öne çıkan en önemli eseri, kuşkusuz *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli eseridir. Müellif, ettiği tefsîrine yazdığı mukaddimede kıratların ortaya çıkışına da temas etmiştir. Kurtubî, yedi kurrâya nisbet edilen yedi kıraatın, sahâbeye Kur'ân okuma konusunda verilen ruhsatla ortaya çıkan Ahrufu Seb'a'ya değil; Hz. Osmân'ın insanları bir araya getirdiği mushafların yazıldığı tek harf'e raci olduğunu söyler.[945] O, bu meşhûr kurrânın kıraatlarının onların kendi ihtiyarları olduğunu yine aynı âlimlerden nakille aktarır[946] ve bunu şöyle açıklar: Bu kıraat imamlarından her biri rivâyet edilen kıraat haberlerinden ve bildiği vecihlerden kendisine göre en güzel ve en evla olanını seçmiş demektir. Böylece her bir kurrâ kendince bir yol tutmuş ve bu kıraatını başkalarına rivâyet edip okutmuş ve kıraatı böylece şöhret kazanmıştır. Zamanla kendi kıraatı ile tanınmış ve bu kıraat ona nisbet edilmiş, bundan dolayı "Nâfi'nin kıraatı", "İbn Kesîrin kıraatı" vs. denmiştir. Dikkat çeken husus, bu kârîlerden hiçbirinin bir diğerinin tercihine engel olmaması ve onu inkara kalkışmamış olmasıdır. Aksine ona

[940] Râzî, **Mefâtîh**, VI. 68-69. Krş. Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 229.
[941] Geniş bilgi için bkz. Gezer, Arif, **Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, *ANÜSBE.*, (Doktora Tezi), Ankara, 1999, s. 6 vd.
[942] Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, VIII. 188; XI.170 .
[943] Güneş, **Kur'ân**, s. 21.
[944] Diğer eserleri için bkz. Güneş, **Kur'ân**, s. 34-51.
[945] Kurtubî, **Câmi'**, I. 35.
[946] Kurtubî, **Câmi'**, I. 35.

cevaz verip bu okuyuşuna ruhsat vermiştir. Nitekim bu yedi kıraattan her birinden iki ve daha fazla tercih rivâyet edilmiştir ki hepsi de sahîhtir[947] ve bu imamların nakillerinin doğruluğunda ve sıhhati üzerinde tüm Müslümanların icmaı vardır. Zaten Kur'ân'ın muhafazası böylece gerçekleşmiştir.[948]

Kıraatları ve varyantlarını sahîh ve güvenilir olarak gören bir kişinin eserinde kıraatları ele alış tarzının ne şekilde olacağı, bu açıklamalarla tahmin edilebilir. Gerçekten bu müfessirimiz de kıraatlara tefsîrinde yer vermiş, kurrâya ve onların tercihlerine dikkat çekmiştir.[949] Kıraatları naklederken kendisi bir tercihte bulunmasa da konu hakkında tercihte bulunan Taberî, Mekkî, Ebû Ubeyd, Ebû Ali el-Fârisî gibi bilginlerin görüşlerini aktararak onların tercihlerine ait hüccetlere de sık sık yer vermiştir.[950] Ancak o, bu farklılıkları verse de kendisi genelde bir tercihte bulunmamıştır. Mesela, onun "خَدَعَ -خَادَعَ" (Bakara, 2/9)[951], "يَكْذِبُونَ-يُكَذِّبُونَ" (Bakara, 2/10)[952]; "نُنْشِرُهَا -نُنْشِزُهَا" (Bakara, 2/259)[953] şeklindeki farklı okuyuşları ve anlamlarını vermekle birlikte bu kıraatlar arasında bir tercihte bulunmadığı görülür.

Genel olarak bir âyette var olan farklı kıraat vecihlerini ve onlardan kaynaklanan anlamları zikreden Kurtubî, kimi zaman her iki kıraatın anlam olarak aynı olduğunu söylediği de olmuştur.[954] Mesela Bakara, 2/177. âyetin başında yer alan "لَيْسَ البرَّ" veya "لَيْسَ البرُّ" şeklindeki iki farklı okuyuşu[955] ve anlamlarını verdikten sonra "iki kıraatta güzeldir" (والقراءتان حسنتان) ifadesini kullanmıştır.[956]

Aynı sûrenin 208. âyetinde (يا أيُّها الذّينَ آمنُوا ادْخلُوا في السِّلْم كافّة) geçen "السلم" kelimesi "السَّلْم – السِّلْم" şeklinde iki farklı şekilde okunmuştur.[957] Burada geçen selm/silm kelimesinin barış ve İslâm şeklinde iki farklı anlamı bulunmakla birlikte Kurtubî, bu varyantları zikrettikten sonra, Kisâî'den naklen, *"Her ikisinin de anlamı birdir"* ifadesine yer vererek tercihe meyletmediğini gösterir.[958]

Bazen de iki sahîh kıraat arasında tercih gerekçelerini verirken, şâz kıraatları bu konuda değerlendirmeye aldığı da olmuştur. Kurtubî'nin eserinde buna dair örnekler bulunmaktadır.[959] Nitekim o, Bakara, 2/219. âyette "أكْبَرُ – أكْثرُ" şeklindeki iki farklı okuyuşu ele alırken İbn Mes'ûd'un mushafında bu

---

947 Kurtubî, **Câmi'**, I. 35.
948 Kurtubî, **Câmi'**, I. 35.
949 Kurtubî, **Câmi'**, I. 98-99; 138, 223, 259; II. 64, 76; 160, 161, III. 17, 59, 60.
950 Kurtubî, **Câmi'**, I. 98, I. 268; III. 41; 192-193.
951 Kurtubî, **Câmi'**, I. 138.
952 Kurtubî, **Câmi'**, I. 139.
953 Kurtubî, **Câmi'**, III. 192-193.
954 Kurtubî, **Câmi'**, I.223. "أزَالَهُمَا-أزَلَّهُمَا" şeklindeki iki farklı kıraat üzerinde açıklamalarda bulunduktan sonra "Bu durumda her iki kıraat da aynı anlama gelir. Ancak cumhurun okuyuşu olan "فَأزَلَّهُمَا" kıraatı anlam olarak daha kuvvetlidir." demektedir. Kurtubî, **Câmi'**, I. 213.
955 Cumhur, "لَيْسَ البرُّ" şeklinde okurken Âsım ve Hamza ise "لَيْسَ البرَّ" şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 176; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 226.
956 Kurtubî, **Câmi'**, II. 160.
957 İbn Kesîr, Nâfî, Kisâî, "السَّلْم" diye diğerleri ise "س" harfinin kesresi ile okumuştur. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 320; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 227.
958 Kurtubî, **Câmi'**, III. 17.
959 Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, II. 160; 161; II. 64; III. 19.

âyetin "قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَثِيرٌ" şeklinde gelmiş olmasını, "أكثر" kıraatına delil olarak sunulduğunu aktarır.[960]

Onun, kıraatlar konusundaki tutumunu görmek için bir başka örnek olarak aşağıdaki âyeti zikretmek istiyoruz: Bakara, 2/280. âyetin metni şudur: "... وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[961] Kurtubî, bu âyetle alakalı olarak özetle şöyle der: "العسرة" kelimesi, malın yokluğu nedeniyle oluşan sıkıntılı hali ifade eder. Ordu sıkıntıda olduğunda "جيش العسرة" denmesi bundandır. (والنظرة) kelimesi ise te'hır anlamındadır. (الميسرة) ise el-yesir/kolaylık anlamında masdardır. "ذو" kelimesi ise "وجد" ve "حدث" anlamında "كان" fiili nedeniyle merfûdur. Mensûb olması da caizdir. Nitekim, Ubey b. Ka'b'ın mushafında bu âyet, "وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ" şeklindedir. Bu durumda cümlenin anlamı, *"Eğer (kendisinden) istenen (borçlu) kimse, darlık içinde ise..."* demek olur. A'meş ise, "وَإِنْ كَانَ مُعْسِرًا فَنَظِرَةٌ" şeklinde okumuştur. Ebû Amr ed-Dânî Ahmed b. Mûsâ da Ubeyy b. Ka'bın mushafında da böyle yazılmıştır, der. Nahhâs, Mekkî ve en-Nakkâş'a göre ise âyetteki "ذو" edatı "ذا" şeklinde nasb ile "كان"nin haberi olarak okunursa göre âyetin lafzı ribâ ehline has olur. "ذو" şeklinde okumaya göre ise üzerinde borç bulunan tüm kimselere şamil olur...[962]

Görüldüğü üzere o, bir kelime üzerinde var olan sahîh ve şâz tüm okuyuşlara temas etmekte ve ortaya çıkan her anlamı ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Buna dair son bir örnek olmak üzere şu misali akataralım: Bilindiği üzere Âl-i İmrân, 3/182. âyette farklı okunmaya neden olan cümle, " سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ" şeklindedir. Cumhur kurrâ bu cümledeki fiili, "سَنَكْتُبُ" şeklinde ma'lûm fiil kalıbı ile;[963] A'meş ve Hamza ise bu kelimeyi meçhûl fiil kalıbı ile "سَيُكْتَبُ" şeklinde okumuştur.[964] Kurtubî, Hamza ile A'meş'in bu okuyuşunu izah ederken onların bu şekilde okumalarıyla kelimeyi meçhûl kalıbında kullandıklarını; buna da sebep olarak İbn Mes'ûd'un mushafında bu âyetin sonunun meçhûl fiil kalıbı ile "وَيُقَالُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ" şeklinde olduğunu örnek olarak sunar ve ek bir yorum yapmaz.[965]

Görüldüğü üzere Kurtubî de kıraatları, Kur'ân'ı anlamada olumlu bir malzeme olarak görmüş ve sahîh kıraatlar bağlamında tercihe genelde gitmemiştir. Kur'ân'da yer alan tüm farklı kıraatlara, şâz kalmış okuyuşlara ve sahâbe mushaflarına yer vermiş ve bütün bu farklı vecihlerden çıkan anlamlara mutlaka temas etmiş ve bu okuyuşların i'râbını aktarmıştır.

d. Ebû Hayyân (öl. 654-745/1344) ve el-Bahru'l-Muhît'i

Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, Kur'ân kıraatları konusunda ansiklepodik bir bilgiyi bizlere aktaran, sahîh ve şâz kıraatlara yer veren *el-*

---

960 Kurtubî, **Câmi'**, III. 41.
961 *"Eğer borçlu zorluk içinde ise eli genişleyinceye kadar beklenir..."*
962 Kurtubî, **Câmi'**, III. 241.
963 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 117; Dânî, **Teysîr**, s. 77; Kerîm, **Kırâât**, s. 74.
964 Kurtubî, **Câmi'**, IV. 188.
965 Kurtubî, **Câmi'**, IV. 188.

Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr isimli eseriyle gerçekten kendi dönemini ve sonrasını etkilemiş büyük bir müfessirdir.[966]

Ebû Hayyân, bu eserinin önsözünde kıraat ilmini kurrânın önünde okuduğunu, kıraatını da "Verş rivâyeti" üzere aldığını; ayrıca Âsım kıraatını da okuduğunu söyler.[967] Verş kıraatında kendisi ile Hz. Peygamber arasındaki kıraat isnadında 13 kişi var iken; Âsım kıraatında ise 12 kişinin olduğunu yine kendisi söylemektedir.[968]

Bu müfessirin, kıraatlar konusunda *Ravdatu'l-Bâsim fî Kıraatı Âsım; Ğâyetu'l-Matlûb fî Kıraatı Yakub* ve *el-Menâfi' fî Kıraatı Nâfi* örneklerinde olduğu gibi yedi kurrâdan her biri için bir eser yazdığı da nakledilir.[969]

Tefsîri sahîh ve şâz kıraatlar için bir kaynak değerindedir. Gerçekten kıraat farklılıklarına eserinde bütün varyantlarıyla yer veren bir metot izler. Mesela Fatiha, 1.4. âyette "ملك" kelimesinin 13 farklı şekilde okunduğunu ve bunların "مَلِك" ve "مالِك" kıraatına râcî olduğunu söyler ve bu okuyuşlardan misaller verir.[970]

Şöhret bulmuş olan yedi kurrâya sık sık gönderme yapar ve "وقرأ بالغ السبعة" ve "وقرأ جمهور السبعة" ifadesini kullanır.[971]

Sahâbe ve Tabiîn'den kıraat farklılıklarına ve şâz okumalara dair örnekler verirken bazen de sahâbeden gelen şâz kalmış okumaları, resm-i hatta muvafık olmamaları nedeniyle reddeder. Nitekim, "فأزلهما الشيطان" (Bakara, 2/36) âyetini, Abdullah b. Mesûd'un "فوَسْوَسَ" şeklinde okumasını aynı gerekçe ile reddetmiş ve bunun muhtemelen sahâbî'nin kendi tefsîri olduğuna ancak sahâbe'den sahîh olarak gelen bu şâz okumaların birer âhad haber hükmünde olduğuna ve bunlardan yeri geldiğince istifade edilebileceğine de haklı olarak işaret etmiştir.[972]

Benzer şekilde "ولا تقربوا النساء حتى يطهرن" (Bakara, 2/222) âyetini izah ederken Enes b. Mâlik'in mushafında bu âyetin "وَلَا تَقْرَبُوا [النِّسَاءَ فِي مَحِيضِهِنَّ وَاعْتَزِلُو]هُنَّ حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ" şeklinde olduğunu; ancak bunun genel okuyuşa aykırı olması nedeniyle Kur'ân (dan bir âyet) olamayacağını; muhtemelen bu okuyuşun bir tefsîr olduğunu vurgulamıştır.[973]

Şâz kıraatlar konusunda "ولا تسال عن اصحاب الجحيم" (Bakara, 2/119) âyetini izah ederken bu âyette geçen "تسال" kelimesinin cumhur tarafından "ولا تُسْأَلُ"; Ubeyy b. Ka'b tarafından "وما تُسْأَلُ"; İbn Mes'ûd tarafından ise "وَلَنْ تُسْأَلَ" şeklinde okunduğunu aktaran Ebû Hayyân, bu konudaki rivâyetlerin her birinin

---

966 Geniş bilgi için bkz. Zehebî, **Tefsîr**, I. 300-304; Turgut, **Usûl**, s. 259; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 145-148.

967 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 22; Zehebî, **Tefsîr**, I. 300.

968 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 23.

969 Muhammed Ali, "**Kırâât**", s. 233-234.

970 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 37.

971 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 36, 393, 614; II. 330, 491, 348, 535, 616, 640, III. 297; 360, 373, 384, 417, 511.

972 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 260.

973 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 424.

bir haber niteliğinde olduğunu vurgulayarak şâz kıraatların âyetleri tefsirde önemli birer malzeme olduğunu söylemiştir.[974]

Ebû Hayyân'ın kıraatlar konusundaki bakış açısını ortaya koyan en önemli özelliği, sahîh/mütevâtir olarak zikrettiği kıraatlar arasında tercihte bulunmamasıdır. Mesela "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" (Bakara, 2/125) âyeti hakkında diğer müfessirler gibi iki kıraatı zikretmiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır. Ancak Hz. Ömer'in *"Makam-ı İbrahim'i keşke namazgah edinseydik"* şeklindeki temennîsinin âyetin emir kalıbındaki, "وَاتَّخِذُوا" formunu teyid ettiğini söylemiştir.[975] Bakara, 2/219. âyette zikredilen içki ve kumarın faydasından çok günahının olduğuna vurgu yapılan "وإثمهما أكبر من نفعهما" cümlesindeki "أكبر" kelimesinin, "أَكْبَرُ" ve "أَكْثَرُ" şeklinde olmak üzere iki şekilde de okunduğunu zikrederek şu ifadelere yer verir: *"Bazı insanların bu iki kıraattan birini diğerine tercih etmeleri zikredilir. Bu bir hatadır. Çünkü bu iki kıraattan her biri, Allah'ın kelamıdır. Bu âyetlerin hepsi, Allah'ın bir sözü olduğundan bizim kendiliğimizden kalkıp ondan bir şeyi diğerine üstün tutmamız caiz değildir."*[976]

Nisâ, 4/1. âyette geçen "وَالأَرْحَامِ" kelimesinin cerr kıraatı konusunda İbn Atiyye ve Zemahşerî'nin eleştirilerine temas eden Ebû Hayyân özetle şöyle der: *"...İbn Atiyye'nin 'Bence bu cerr kıraatı anlam açısından iki yönden reddedilir...' sözüne gelince, İbn Atiyye gibi bir kişinin ne dilinin temizliğine ne de şahsiyetine yakışır. Çünkü bu hareketi ile İbn Atiyye, bir çok sahâbenin Hz. Peygamber'in ağzından direkt aldıkları mütevâtir kıraata karşı ileri gitmiş olmaktadır..."*[977]

Ebû Hayyân nahivcilerin sözlerine bu konuda itimad edilemeyeğini, çünkü Arap kelamından Kûfe ekolünün nakli ile sâbit olmuş bir çok nahiv kuralıyla ilgili hükme Basra nahiv okulunun muhalefet ettiğini; aynı durumun Basra ekolü tarafından nakledilen ve Kûfe ekolünün itirazına neden olmuş nahiv kuralları için de geçerli olduğunu hatırlatarak kıraatların sübûtu konusunda ancak sahîh nakle itibar edilebileceğini vurgular.[978]

Zemahşerî'ye karşı daha ağır bir üslupla eleştirilerini sürdüren Ebû Hayyân, Hamza'nın bu kıraatının sahâbenin en iyi kurrâsı olan Ubeyy b. Ka'b'a dayandığına işaret ederek, onun bu kıraatı, kendiliğinden bir ictihad ile asla okumadığını; aksine her bir kıraat vechini kendisinden önceki selefin naklettiği bir esere dayandırdığını aktarır.[979] Böyle bir imamı tenkide ancak mütezilî olan Zamahşeri gibi bir kimsenin cür'et edebileceğini (!) söyler.[980]

En'âm, 6/53. âyeti "يقضي الحق" üzerinde bulunan iki kıraata da temas eden müellifimiz, Ebû Amr b. el-Alâ'dan bir haber nakleder: Rivâyete göre Ebû Amr'e bu âyetin "يَقُصُّ الحَقَّ" mı yoksa "يَقْضِي الحَقَّ" şeklinde mi okunacağı

[974] Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 424.
[975] Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 609.
[976] Bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 405-406 (ويذكر بعض الناس ترجيحا لكل قراءة من هاتين القراءتين علي أخري وهذا خطأ لأن كلا من القراءتين كلام الله تعالي ، فلا يجوز تفضل شيء منه علي شيء من قبل أنفسنا ، إذ كله كلام الله)
[977] Ebû Hayyân, **Bahr,** III. 500.
[978] Ebû Hayyân, **Bahr,** III. 500.
[979] (ولم يقرأ حمزة حرفا من كتاب الله إلا بأثر)
[980] Ebû Hayyân, **Bahr,** III. 500.

sorulunca, bu kârî, *"Eğer "يَقُصُّ" şeklinde olsaydı, âyetin devamında Yüce Allah'ın, "وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ" demesi gerekirdi. Sonra bu şekilde hiç (seleften) kimse okudu mu? Nitekim Allah "وهو خير الفاصلين" buyurdu. Fasl, "kaza"da olur."* demiştir.[981] Ebû Hayyân iki kıraatı da makbûl gördüğünden olacak, bu imamın (Ebû Amr el-Alâ'nın) diğer kıraatı kabul etmemesini, bu kıraat şeklinin muhtemelen ona ulaşmamasıyla izah eder. Buna gerekçe olarak da aynı imamın *"Hiç bu şekilde okuyan var mı?/أقرأ بها أحد"* ifadesi gösterir.[982]

Kısacası Ebû Hayân da sahih kıraatlardan her birisinin Allah tarafından vahiy ve Hz. Peygamber'den bize nakil ile sâbit olduğunu söyleyerek aralarında tercihe ve birini diğerine karşı üstün görme gibi bir yönelişe girmemiş; konuya müsbet bir tutumla yaklaşmış; kıraatları eleştiren kimselere karşı da kendisi eleştiri getirmiştir.[983]

e. Şevkânî (öl. 1250/1834) ve Fethu'l-Kadîr'i

Müfessir ve müctehid olan Muhammed b. Ali, (1173/1760) senesinde Yemen'in Şevkâni nahiyesinde doğmasından dolayı bölgenin adı ile maruf olan bir âlimdir. Kendi döneminde öne çıkmış ve hadis ilminde derinleşmiş bir kişidir. Hayatının ilk döneminde Zeydiyye mezhebine mansûb olduğu daha sonra hadis ilminde derinleştikten sonra bu fikrinden ayrıldığı söylenir.[984]

Dirâyet ve rivâyet metodlarını birleştirerek yazdığı *Fethu'l-Kadîr* isimli kıymetli eserini Taberî, İbn Atiyye, Zemahşerî, Nehhâs, Kurtubî, İbn Kesîr ve Suyûtî gibi şaysiyetlerin eserlerinden istifade ederek meydana getirmiştir.[985]

Şevkânî'yi de kıraatlar konusunda mutedil bir yaklaşım içinde görmekteyiz. Diğer müfessirleri ele alırken de örnek olarak seçtiğimiz Fatiha, 2/4. âyetinde yer alan farklı kıraatlar konusunda eserinde verdiği bilgiler, onun kıraatlara bakış açısı hakkında bize bir fikir vermektedir. Bu âyette geçen "ملك" kelimesinde bulunan farklı okuyuşlara temas ettikten ve onların her birinin kendi okuyuşunun daha üstün olduğunu söylemelerini aktardıktan sonra Şevkâni, bunun doğru olmadığını şöyle izah eder:

"Doğrusu, "ملك" ve "مالك" vasfının her birinde diğerinde bulunmayan özel bir husûsîyetin var olduğudur. Mâlik (مالك), eli altında bulunanlara karşı, melik (ملك)'in kadir olamadığı satma, hibe etme, âzad etme gibi bazı yetkileri yapmağa kadirdir. Melik (ملك) de mülkiyeti altında bulunanlara karşı, onları yönetme, gözetme ve raiyyeti altında bulunanların yararını düşünme gibi mâlik sıfatında bulunmayan özellikler vardır . Mâlik, bazı konularda melikten daha kuvvetli iken; melik de bazı konularda, mâlikten daha kuvvetlidir. Yüce Allah'a

---

981 Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 531.

982 Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 531.

983 Bkz. Muhammed Ali, **"Kırâât"**, s. 240.

984 Şevkânî, Muhammed b. Ali, **Neylu'l-Evtâr**, (Mukaddime) Kâhire, 1297, I. 3; Zehebî, **Tefsîr**, II. 274 vd.; Cerrahoğlu, **Tarîh**, I. 508-525; Turgut, **Usûl**, s. 283; Güngör, **Kur'ân Araştırmaları 1**, s. 100.

985 Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts, I.6-7. Ayrıca bkz. Güngör, **Kur'ân Araştırmaları 1**, s. 107.

nispetleri açısından bu iki vasıf arasında şöyle bir fark vardır: "Melik", zâtına ait bir sıfat iken; "Mâlik" ise, fiilî bir sıfattır."[986]

Diğer müfessirlerde olduğu gibi o da bazen bir kelime ile alakalı farklı okuyuşu, sahâbeye isnat eden bir haberle destekler: Said b. Mansûr, Abd b. Humeyd, İbn Munzir ve İbn Merdeveyh'in İbn Abbâs tarîki ile tahric ettikleri bir habere göre, İbn Abbâs, Tekvîr, 81/24. âyette geçen "بِضَنِينٍ" kelimesini, (ض) harfi ile okurken (ki bu kelimenin anlamı, "بَخِيل/cimri" demektir) yine Said b. Mansûr ve Abd b. Humeyd, İbn Munzir ve İbn Mesûd kanalı ile gelen bir diğer habere göre "ظ" ile "بِظَنِينٍ" şeklinde (ki bunun anlamı "مُتَّهَم/töhmette bulunulmuş kimse" demektir.) okumuştur.[987] Görüldüğü gibi her iki okuyuşu da zikretmesine rağmen aralarında bir tercih yapmayan Şevkânî, farklı okuyuşları taraftarlarıyla birlikte zikretmiştir. Mesela "لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ" (Hucurât, 49/14) âyetini izah ederken, burada geçen "لايلتكم" kelimesini, Ebû Amr ve Yakub'un (لَا يَأْلِتْكُمْ) diye okuduğunu; çoğunluğun ise kelimeyi "لَا يَلِتْكُم" şeklinde okuduğunu aktarır ve Ebû Hâtim'in Ebû Amr'in kıraatını seçtiğini "وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِم" âyetini de bu okuyuşa delil getirdiğini zikreder. Ebû Ubeyde'nin ise cumhurun kıraatını ihtiyar ettiğini söyler ve her iki okuyuşun da fasih iki lügat olduğunu aktararak kendisi bir tercihte bulunmaz.[988]

Abdesti konu edinen Maide, 5/6. âyette geçen "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesinin imamlar tarafından üstün ve esreli olarak okunmasını ise şöyle aktarır: "وأرجلكم إلي الكَعْبَيْنِ" *cümlesinde yer alan "أرجلكم" kelimesini, Nâfi, "أرْجُلَكُم" şeklinde nasb ile okudu. Hasan el-Basrî ve el-A'meş'in de kıraatı budur. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hamza ise cerr ile okudu. Nasb kıraatı, ayakları yıkamanın vücûbuna delalet eder. Çünkü bu kelime, yüze matuftur. Ulemâ'nın cumhuru bu görüştedir. Cerr kıraatı ise ayakları mesh ile yetinmenin cevâzına delalet eder. Çünkü o, başa matuftur. İbn Cerîr bu görüştedir. İbn Abbâs'tan da bu görüş rivâyet edilmiştir. İbn Arâbî der ki: "Ümmet, ayakları yıkamanın vücûbunda ittifak etmiştir. İslâm fakihlerinden Taberî ve Şiî/Rafizî'lerden başka bu görüşü reddedeni bilmiyorum. Taberî, cerr kıraatına tutunmuştur. Kurtubî bu konuda İbn Abbâs'tan "Abdest iki (uzvu) yıkama ve iki (uzvu) mesh'den ibarettir/ الوضوء غسلتان ومسحتان" şeklinde rivâyet edildiğini, İkrime'nin de abdestte ayaklara mesh ettiğini ve "Abdestte ayakları yıkamak yoktur. Âyet, ayakları mesihle inmiştir" dediğini zikreder. Aynı konuda Âmir eş-Şa'bî de "Cibrîl, mesh ile inmiştir..." demiştir. Katâde de "Allah iki meshi ve iki guslü (abdestte) farz kılmıştır." demiştir. Kurtubî devamla şöyle der: İbn Cerîr de (abdestte) iki uzvun (ayakların) mesh edilmesinin ve yıkanmasının gerekliliği konusunda kişinin muhayyer bırakıldığı kanaatine varmıştır ve bu âyetteki "وأرجلكم" kelimesi üzerindeki iki kıraatı iki rivâyet gibi görmüştür. Nahhâs da onu teyid etmektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in abdestte ayakları yıkadığı, bizzat uygulaması ile sahih hadislerle sâbit olmuştur..."*[989]

---

[986] Şevkânî, **Feth**, I. 22.
[987] Şevkânî, **Feth**, V. 394.
[988] Şevkânî, **Feth**, V. 220.
[989] Şevkânî, **Feth**, II. 18.

Görüldüğü gibi, farklı görüşlere iki farklı kıraat vesîlesiyle değinmekle birlikte tercihini ayakların yıkanması yönünde ortaya koymuştur.

Meryem sûresinde Hz. Cebrâil'in Meryem'e insan şeklinde gelip *"Ben, sadece Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için buradayım/* قال إنما أنا رسول ربك لأهَبَ لكِ غلامًا زكيًا" dediğinden söz edilir.[990] Bu âyette geçen "لأهَبَ لك" fiili kurrânın çoğunluğu tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken Verş, Ebû Amr, Yakub ve Kalûn'a gelen bir diğer rivâyete göre bu fiil, "لِيَهَبَ لكِ" şeklinde okunmuştur.[991]

Şevkânî, bunlara temas eder ve kelimenin ilk okunduğu şekil olan cumhurun okumasına göre *"Ben sana temiz bir erkek çocuk bağışlamam için"* anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda der, Şevkânî, bağış/hîbe'nin ruh/Cibrîl tarafından olmasını, çocuğun onda oluşmasına sebep olması ve kendisinin de bunu Meryem'e duyurması yönüyledir. Ya da zahirde Cebrâil'in ona ruhu üfürmesi ile İsa'nın oluşması yönüyledir. Diğer okuyuşa göre ise "لِيَهَبَ لكِ" şekli ile âyetin anlamı, *"...(Cebrâil, Meryeme)Allah, sana beni, onu (İsa'yı) hibe etmem için gönderdi..."* demek olur.[992]

Yine aynı sûrede Hz. Meryem'in ifade ettiği *"Ben Rahmân için oruç adadım.../* إني نذرت للرحمن صوما" ifadesinde geçen oruçtan kastın, sükût / konuşmama (orucu) olduğunu; sahâbeden bazılarının bu âyeti " إني نذرت للرحمن صمتًا" şeklinde okuduklarını zikrederek şâz olan kıraatların da âyetlerinin tefsîrinde kullanılabileceğini belirtir.[993]

Özetle bu müfessirimiz de kıraatlara eserinde yer vermiş, şâz okuyuşları âyetleri anlamada kullanmış ve farklı kıraatları eleme yoluna gitme yerine aralarını bulan ve te'vil eden bir tavır takınmış ve genel olarak tercihte bulunmuştur.

B. KIRAATLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN ANLAMLANDIRILMASINDAKİ ROLÜ

I. MÂNÂYI AÇIKLAYAN, GENİŞLETEN YA DA KAPALILIĞI GİDEREN KIRAAT VECİHLERİ

1. Kıraatların Âyetin Anlamını Genişletmesi

Kur'ân âyetlerinden bir kısmında yer alan ve kurrâ tarafından farklı şekillerde okunan kelimelerde, bir kârînin okuyuşuna göre âyetteki kelimeye yüklenen anlam karşısında diğer bir kârînin okuyuşu da âyete daha farklı bir anlam yükleyebilmiştir. Böylece her bir okuyuş arasında bir çelişki olmamasına rağmen meydana gelen bu farklı okuyuşlarla, âyetin anlamı daha iyi açıklığa kavuşmuştur. Buna dair sahîh ve şâz kıraatlardan örnekler bulunmaktadır.

a) Sahîh Kıraatlardan Örnekler

1. Örnek: [مالِكِ يَوْمِ الدِّين] *"Din gününün mâliki/melikidir."* (Fâtiha, 1/4).

---

990 Meryem, 19/19.

991 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 236; Dânî, **Teysîr**, s. 120; Kerîm, **Kırâât**, s. 306.

992 Şevkânî, **Feth**, III. 328.

993 Şevkânî, **Feth**, III. 330.

Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fatiha sûresinin 4. âyetinde yer alan "مالك" kelimesi, kıraat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Şöhret bulmuş imamdan Asım, Kisâî, Yakub ve Halef, bu kelimeyi "مَالِك" şeklinde okurken, diğerleri ise mim harfini uzatmadan, "مَلِك" şeklinde okumuşlardır.[994]

Kıraatların Anlamları

1. "مَلِك" (melik)kıraatına göre mana:

"Melik" kelimesi lügatte, mülk mastarından sıfatı müşebbehe olup, emri altında bulunanlara emirde ve nehiyde yetkili ve tasarruf sahibi kişi demektir.

Kelime hem insanlar için hem de Yüce Allah için kullanılmıştır. Halk üzerinde tasarruf ve yetki gücüne sahip olmak anlamında mahlukat için kullanılabildiği gibi [996] bir kemal sıfatı olarak Allah'ın güç ve kuvvetinin bir yönünü ifade etmek için kullanılmıştır. Buna göre "melik", umûmun faydası için görüş ve tedbir, emir ve yasak, söz verme ve uyarma, gönül okşama ve mahrum etme gibi hukuk ve yetki ile alakalı insanlar üzerinde tasarruf ve hüküm icra edip bir toplumu düzene sokan ve onu bir tek kişi hâlinde temsil eden bağımsız ve genel nitelikli yönetim kudretini ifade eder.[997]

Buna göre, dünyada iken Onun mülkünde zorbaca hükümranlık taslayanlar artık kıyamet gününde aynı tutumlarını devam ettiremeyeceklerdir. Onlar ahirette konumlarını iyice görecekler ve kendilerin hor ve hakir olduklarını; Allah Teâlâ'nın, o gün, hem kendilerinin hem de diğerlerinin gerçek hükümdarı olduğunu anlayacaklardır.[998] Nitekim diğer bir âyette de ifade edildiğine göre kıyamet günü tüm insanlığa *"Bu gün mülk kimindir"* diye sorarak, *"Tek olan kahhar Allah'ın'dır..."*[999] diyerek cevap verecektir.

Bu okuyuşu tercih edenler, melik'in mâlik'i kapsadığını; ancak mâlik'in ise melik'i kapsamadığını;[1000] ayrıca "melik" kelimesinin övgüde mâlik'e göre daha beliğ olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Fatiha sûresinde daha önce rubûbiyyetten bahsedildiği için buna paralel şekilde bir sonraki âyette "melik" sıfatının gelmesi uygun düşmektedir. Çünkü bir çok şeyde kişi, mâlik olmadan melik olamaz. Bu nedenle bu âyette "melik" sıfatının gelmesi daha uygundur,

---

[994] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 104; Ezherî, **Me'ânî,** s. 26; Ğalbûn, **Tezkire,** I. 85; İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ahmed, **İ'râbu'l-Kırââti's-Seb' ve İleluhâ,** tahk. Abdurrahmân b. Süleyman, Mektebu'u'l-Hancî, Kâhire, 1992/1313, I. 47; İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 61-62; Dânî, **Teysîr,** s. 27; Kâdî, **Büdûr,** s. 15; Kerîm, **Kırâât,** s. 1; Muhaysin, **Muğnî,** I. 125.

[995] İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 229 (الملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين). Kelime üzerindeki farklı anlamlar için bkz. Râzî, Ebû Bekir b. Abdilkadir, **Muhtâru's-Sıhâh,** tahk. Mahmud Hâtır, Mektebu Lübnan, Beyrut, 1990/1415, s. 264; İbn Manzûr, **Lisân,** X. 491-496.

[996] Râğıb, **Müfredât,** s. 472.

[997] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili,** Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, I. 92; **Hak Dini Kur'ân Dili,** Sad.: Komisyon, Azîm Dağıtım, İstanbul, 1992, I. 99. Krş. Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 22; Çetin, **Kıraat,** s. 112.

[998] Bâzemûl, **Kırâât,** I. 402.

[999] Zümer, 39/16.

[1000] Bu söz, Ebû Amr'e aittir. Nitekim o şöyle der: *"Melik, mâlik'i içine alır. Mâlik ise meliki kapsamaz*(مَلِك تجمَعُ مالِكا ، ومالك لا تجمع ملكا)". Ebû Ubeyde ise şöyle der: *"Her melik aynı zamanda mâliktir. Ancak her mâlik, melik değildir; çünkü adam elbiseye, eve ve diğer şeylere sahip olur* (يَمْلِك)*. Ancak bu kimse, melik diye isimlenmez. O mâliktir.)* Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 230.

demişlerdir.[1001] Diğer
tarafından ittifakla "مَلِك"
sunmuşlardır. Bunun ör
Allah pek yücedir...
mukaddestir..."[1003] vb.
ifadesinin tek bir şeye
sahipsin/mâliksin" denil
söylemişlerdir. Buna gö
(ey)mülkün sahibi!..."
mâlik sıfatı ile nitelenm

Bu okuyuşu savun
diğer okuyuşun da H
onlara göre, gerek H
nakledilmiş birer sahîh
haber, "mâlik" kıraa
uzatmadan "melik" şe
Abbâs, İbn Ömer ile
Cüreyc, el-Cuhderî,
bulunmaktadır.[1008]

2. "مَالِك" kıraatın

"مَالِك" kelimesi "
her şeye dilediği gibi t

Buna göre "مَالِك"
ifadesiyle- Onun, evv
gücünü temsil eder.[101
bir ferdin sahip oldu
olmasını ifade eder ki
gücüne sahip olup onl
Yüce Allah için mâli
üzerinde O'nun özel
anlamında özel nitel
"mâlik" sıfatı arasınd
gerek mutlak surette
tekelindedir.

[1001] Bkz. Fârisî, **Hücce,** I.
[1002] Tâhâ, 20/114; Mü'min
[1003] Haşr, 59/23.
[1004] Bkz. Mekkî, **Keşf,** I.
ihtilaf söz konusu deği
[1005] Âl-i İmrân, 3/26.
[1006] Fârisî, **Hücce,** I. 9.
[1007] Bu görüş, İbn Serrâc t
[1008] Mekkî, **Keşf,** I. 27-28.
[1009] Râğıb, **Müfredât,** s. 4
المملوكة كيف شاء من الملك
[1010] Elmalılı, **Hak Dini,** I.

demişlerdir.[1001] Diğer yandan onlar, kelimenin bir kısım âyetlerde kurrâ tarafından ittifakla "مَلِك" şeklinde okunmasını da kendi okuyuşlarına delil olarak sunmuşlardır. Bunun örneği, "فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ / *Gerçek pâdişah (melik) olan Allah pek yücedir...*"[1002]; "الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ /*Allah, padişah (melik)tır, mukaddestir...*"[1003] vb. âyetlerde görülmektedir.[1004] Ayrıca onlar, mâlik ifadesinin tek bir şeye sahip olmayı ifade ettiğini, dolayısıyla "*Sen buna sahipsin/mâliksin*" denildiğinde kişinin sadece kastedilen şeye sahip olabildiğini söylemişlerdir. Buna göre Yüce Allah'ın "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ / *De ki "Ey Allahım, (ey)mülkün sahibi!...*"[1005] ifadesinde mülkün bizzat kendisi, ayniyle/tümden mâlik sıfatı ile nitelenmiş olmaktadır.[1006]

Bu okuyuşu savunanlar diğer okuyuşu da kabul etmiyor değillerdir. Onlar diğer okuyuşun da Hz. Peygamber'den naklini kabul etmektedirler. Ancak onlara göre, gerek Hz. Peygamber'den, gerekse Ebû Bekir ve Ömer'den nakledilmiş birer sahîh haber olmalarına rağmen, "melik" kıraatının nakledildiği haber, "mâlik" kıraatını nakleden haberden daha sahîhtir.[1007] Kelimeyi uzatmadan "melik" şeklinde okuyanlar arasında, sahâbeden Ebu'd-Derdâ, İbn Abbâs, İbn Ömer ile tâbiînden Mücâhid, el-A'rec, Ebû Ca'fer, Şeybe, İbn Cüreyc, el-Cuhderî, İbn Cündeb, İbn Muhaysin gibi şahsiyetler bulunmaktadır.[1008]

2. "مَالِك" kıraatına göre mana:

"مَالِك" kelimesi "milk" mastarından ism-i fâil olup, mülkü altında bulunan her şeye dilediği gibi tasarruf sahibi olan kişi anlamındadır.[1009]

Buna göre "مَالِك" kelimesi Allah için kullanıldığında -Hamdi Yazır'ın vecîz ifadesiyle- Onun, evvelen ve bizzat emvâlin âyan ve menâfii üzerinde tasarruf gücünü temsil eder.[1010] İnsanlar açısından baktığımızda kelimenin anlamı, her bir ferdin sahip olduğu eşya üzerinde müstakil bir velâyet yetkisine sahip olmasını ifade eder ki kişinin milkinde bulunan şeyler üzerinde tam bir tasarruf gücüne sahip olup onları satma, hibe etme, âzad etme vs. gibi yetkilerini kapsar. Yüce Allah için mâlikiyyet sıfatı, her türlü mal varlıkları ve onların hisseleri üzerinde O'nun özel faydası için başlı başına zabt ve tasarruf hakkı ve yetkisi anlamında özel nitelikli yönetim gücünü gösterir. Bu durumda "melik" ve "mâlik" sıfatı arasında karşılıklı olarak bir ilişki var demektir. Aslına bakılırsa gerek mutlak surette sahip olma ve gerekse mutlak surette hükümdarlık O'nun tekelindedir.

[1001] Bkz. Fârisî, **Hücce**, I. 9 vd.; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 230.
[1002] Tâhâ, 20/114; Mü'minûn, 23/116.
[1003] Haşr, 59/23.
[1004] Bkz. Mekkî, **Keşf**, I. 26. Mekkî'nin de ifade ettiği gibi, bu âyetlerde geçen **melik** kelimesinde ihtilaf söz konusu değildir. Bkz. Kerîm, **Kırâât**, s. 53, 320, 349.
[1005] Âl-i İmrân, 3/26.
[1006] Fârisî, **Hücce**, I. 9.
[1007] Bu görüş, İbn Serrâc tarafından nakledilmiştir. Fârisî, **Hücce**, I. 10; Kurtubî, **Câmi'**, I. 98.
[1008] Mekkî, **Keşf**, I. 27-28.
[1009] Râğıb, **Müfredât**, s. 472; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 22; Muhaysin, **Muğnî**, I. 125 (المالك هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك); Çetin, **Kıraat**, s. 112.
[1010] Elmalılı, **Hak Dini**, I. 92.

Bu kıraatı tercih edenler de değişik varyantlarla Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Ebû Hüreyre kanalı ile gelen ve sahîh olan rivâyetlerle Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in bu kelimeyi "مالِكِ" şeklinde uzatarak okuduğunu nakletmişlerdir.[1011] Yine onlar, "melik" sıfatının sadece insanlarla birlikte bulunduğunu ve de kullanıldığını "mâlik" kelimesinin ise umûmî bir anlam ifade ettiğini dolayısıyla daha genel bir isim olduğunu söylerler. Nitekim " هو ملك الناس ومالك الدراهم والله تعالي مالك للناس ولغيرهم" denir. Bunun anlamı, *"O insanların kralı/meliki=hükümdarı) ve dinarlarının da sahibi (mâliki)dir. Allah-u Taâlâ ise hem insanların hem de onların dışındaki her şeyin sahibi (mâliki) dir."* [1012] demektir.

Demek oluyor ki kelimenin "مالِكِ" (mâlik) şeklinde okunmasına göre, Allah (cc), din (karşılık) gününde bütün mülkün tek sahibi olup artık kendisiyle birlikte bir başkası söz sahibi olamayacaktır. O gün Yüce Allah, her şeyde tasarruf yetkisine ve her şeyde hüküm vermeye tek sahip olan kadir-i mutlak kişidir.[1013]

"مَلِكِ" (melik) şeklindeki okuyuşa göre Yüce Allah, kıyamet gününde tüm kainatın tek otoritesi olup dünyada iken geçici olarak bir takım mülkiyetlere sahip olan kimselerin kendilerine verdiği idare etme ve yönetme vasfının sona erdiğini ve onların sahip oldukları her şeyi kendi tekeline tekrar aldığını ifade etmiş olmaktadır.

Kanaatimize göre her iki kelime, içerdiği anlam yönüyle bazı yönlerden ortak manalar ifade etmekle beraber bazı yönlerden farklı anlamları ihtiva etmektedir. Bu nedenle olacak kurrâ, Arap dilinin barındırdığı zengin üslup ve belagat sanatının bir sonucu olarak her iki okuyuş arasında bazı gerekçelerle tercihe gitmiştir. Örneğin kıraat imamlarından Ebû Amr "Melik mâlik'i kapsar ama mâlik meliki asla kapsamaz/ملك تجمع مالكا ومالك لا تجمع مَلِكا"[1014] derken; diğer kıraatı tercih edenlerden Ebû Hâtim ise bu konudaki tercihini *"Mâlik'in melikten daha geniş anlamı vardır. Sen, "Allah insanların, kuşların, rüzgarın ve varlık aleminde bulunan her şeyin ve türlerinin mâlikidir"dersin. Ancak, "Allah kuşların melikidir, rüzgarın melikidir vs. " diyemezsin. Çünkü melik ismi sadece insanlara izâfetle melikin'i-nas şeklinde kullanılır."* şeklinde ifade etmiştir.[1015]

Anlaşıldığı kadarıyla bu vasıflardan her birinin diğerine göre farklı ve özel bir husûsîyetinin olduğunda şüphe yoktur. Bu iki vasıftan her birini, Allah dışında bir kişi için düşündüğümüzde "mâlik" isminin, "melik" sıfatının kadir olamadığı satma, hibe etme gibi bazı şeylere kadir olduğu; "melik" isminin de "mâlik"'in kadir olmadığı, kendi yetkisi altında bulunanların düzeni, gözetimi, denetimi vs. gibi işlerde daha muktedir olduğunu ifade ettiği görülmektedir.

1011 Dûrî, **Kırâât**, s. 2-9.

1012 İbn Ebû Meryem, **Mûdâh**, I. 229.

1013 Bâzemûl, **Kırâât**, I. 403.

1014 İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 229. Ancak bunun tersi de söylenmiştir. Nitekim **milk** kelimesi, **mâlik**'in mastarıdır. **Mülk** ise **melik**'in mastarıdır. Ve **milk** vasfının **mülk** vasfından daha kapsamlı olduğu nakledilir. (Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdâh**, I. 229 dipnot).

1015 Nahhâs, **Me'ânî**, I. 61; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 13.

diğer bir ifade ile "melik" bazı işlerde "mâlik" ise diğer bazı işlerde daha beliğdir.[1016]

Ancak Allah için düşünüldüğünde ise bu sıfatlardan birisinin onda olmadığı söylenemez. Çünkü her iki vasfın ifade ettiği nitelikler zaten onda bulunmaktadır. Dolayısıyla O'na ait olan her kemal sıfatının ifade ettiği anlam, ...ce kudretin bir özelliğine işaret etmektedir. Peki her iki vasfın onda ...masını bu kıraatlar bağlamında nasıl telif etmemiz gerekir? Bu konuda ...ânî'nin tespiti, bizce sorunun cevabını vermektedir. O'na göre bu iki ...den "melik", Allah'ın zatına ait olan bir sıfat; "mâlik" ise fiilî bir sıfattır.[1017] ...lar arasındaki bu anlam nüansına Hamdi Yazır ise şöyle dikkat çeker: *"İşte mâlik kıraatı bu inzar-ü tebşiri/uyarma ve müjdelemeyi, milkiyeti ferdiye ...ası nazarından, melik kıraatı da mülkiyeti içtimaiye/sosyal mülkiyet ...ından anlatmakta ve bildirmektedir. İki inzarın/uyarının bir kıraatta cem'ine ...'da Rahmâniyeti İlahiye müsaade etmemiş ve en büyük belagat bunların ...kıraata tevziinde/dağıtılmasında tecelli etmiştir..."*[1018]

Bu açıklamalar bize "melik, mâlikten daha beliğdir ya da mâlik melikten ...a beliğdir" gibi tercih içeren açıklamalara gitmekten daha emin ve ihtiyata ...a uygun gelmektedir.[1019] Çünkü her iki kıraat da sahîh kıraatlardan olmaları ...her ikisinin de Hz. Peygamber'den nakledilen sahîh kanalla bize kadar ...aşmış iki farklı vecih olmaları dolayısıyla aynı değerde ve bir âyetin iki farklı ...oku... olup Allah'ın ayrı ayrı birer âyeti konumundadır. Kaldı ki her iki ...kelime de Kur'ân'da diğer âyetlerde kullanılmış ve Allah'ın birer sıfatı olarak ...değişik yerlerde geçmiş ve tüm kurrâ da bunda ittifak etmiştir.

Sonuç olarak her iki kıraat da âyete anlam açısından bir açılım sağlamakta ...e kelimenin manasını zenginleştirmektedir. Buna göre "مالك" kıraatı, *"Din günün sahibi..."* anlamına gelirken; "ملك" kıraatı ise *"Din günün hükümdarı..."* ...şeklinde bir anlamı ifade etmektedir.[1020]

[1016] ...; Feth, I. 22.

[1017] ...; Câmi', I. 166; Şevkânî, Feth, I. 88. Krş. Bâzemûl, Kırâât, I. 403; Karaçam, Kıraat ..., s. 154.

[1018] Elmalılı, Hak Dini, I. 94.

[1019] Bu kelimenin 13 farklı kıraatı olup bir kısmı melik kıraatına, bir kısmı ise mâlik kıraatına ...dir. Bkz. Ebû Hayyân, Bahr, I. 37.

[1020] Çetin, Kıraat, s. 113-114. Türkçe meallerde Âsım'ın da okuyuşu olan "مالك" (mâlik) kıraatı ..., "Din gününün sahibi" şeklinde bir meal tercih edilmiştir. Ancak bazı meallerde iki kıraata da yer verilerek *"...Din gününün (tek) sahibi ve mutasarrıfı Allahtır..."* (Bkz. Çantay, Hasan Basri, Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm, Neşr.: Doç. Dr. M. A. Yekta Saraç, Risâle Yayınları, İstanbul, 1993, s. 1); *"...Din Gününün mâlik'i sultanıdır."* (Bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli, Yeni Boyut, İstanbul, 1994, s. 2.) şeklinde de çevrilmiştir. Öte yandan kimi meallerde kelime olduğu gibi "mâlik" şekliyle çevrilmiştir: Bkz. Bilmen, Ömer Nasûhi, Kur'ân-ı Kerîm'in Meâli Âlîsi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s. 1; Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Haz.: Komisyon, TDVY., Ankara, 1993, s. VIII, Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli, İslâmoğlu Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. ...). Kimi meallerde ise "mâlik" kelimesi "Hâkim" olarak anlamlandırılmıştır. Bkz. Öztürk, ...ahhab, Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1996, s. 1; Yıldırım, Suat, Kur'ân-ı Hakim ve Açıklamalı Meâli, İstanbul, 1998, s. 1; Esed, Muhammed, Kur'ân Mesajı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999/1420, I. 2

2. Örnek: " حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ / *(Bir süre serbest bırakılmalarına aldanmasınlar. Kendilerinden önce gelenlere de öyle fırsat verilmişti. Fakat) Ne zaman ki elçiler umutlarını kestiler ve kendilerinin yalana çıkarıldıklarını sandılar. İşte o zaman onlara yardımımız geldi ve dilediğimiz kimseler kurtarıldı. Azabımız suçlular topluluğundan asla geri çevrilmez.*" (Yusuf, 12/110)

Bu âyette geçen altı çizili kelimede farklı kıraatlar bulunmaktadır. Kıraat imamlarından Ebû Cafer, Âsım, Hamza, el-Kisâî ve Halef bu kelimeyi, "قَدْ كُذِبُوا" şeklinde; Nâfî, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Amr ve Yakub ise, "قَدْ كُذِّبُوا" şeklinde okumuş ve İbn Muhaysin, Yezîdî ve Hasan da onlara muvafakat etmiştir.[1021]

Kıraatların Anlamı

a. "كُذِّبُوا" kıraatının anlamı

Âyette geçen "كذبوا" fiilini şeddeli okuyanlara göre, zamirler peygamberlere gitmektedir. Bu durumda âyette geçen "وَظَنُّوا/zannettiler" fiili, kesin olan bir bilgiyi ifade eder.[1022] Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır: "*...Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesip kendilerinin yalanlandıklarını iyice anladıklarında bizim yardımımız onlara geldi...*" [1023]

Burada yalanlama iman etmeyen kimselerden gelmiştir. Benzer şekilde Kur'ân'da, "Andolsun ki senden önceki elçiler de yalanlandı (küzzibet)..."[1024] ve "Onlardan öncekiler de yalanlamışlardı (kezzebe); hem de bunlar, evvelki kafirlere verdiklerimizin onda birine ermediler; Peygamberimizi tekzip ettiler de (kezzebû) beni inkar edenin sonu nasıl oldu? (gördüler)"[1025] şeklinde gelen âyetlerle aynı anlam bütünleşmekte ve bu kıraatı desteklemektedir.

b. "كُذِبُوا" kıraatının anlamı

Âyette geçen "كذبوا" kelimesinin tahfifli/şeddesiz okunması durumunda iki türlü anlam üzerinde durulmuştur:

1. "Ne zaman ki elçiler, kavimlerinin inanmalarından ümitlerini kestiler ve onlar (kendilerine elçi gönderilmiş olan toplumun iman etmiş kesimi), elçilerin (kendilerine Allah'ın yapacağı yardım vadinden dönerek) kendilerinin yalancı (durumuna düşürülmüş) olduklarını zannettiler. Bizim o anda yardımımız geldi."[1026]

2. "Ne zaman ki elçiler kavimlerinin imanından ümitlerini kestiler ve (kendilerine Allah'tan gelmesi gerekecek olan yardım va'dinin

---

[1021] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 351-352; Ğalbûn, **Tezkire**, s. 370; Dânî, **Teysîr**, s. 106; Hemezânî, **Ğâye**, II. 530.
[1022] İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 199; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 691.
[1023] Ferrâ, **Me'ânî**, II. 56; Fârisî, **Hücce**, III. 284; Nahhâs, Ebu Cafer, **İ'râbu'l-Kur'ân**, tahk. Zuheyr Gazi Zahid, Alemü'l-Kütüb, 1409/1988, II. 161; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 199; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 691; Mekkî, **Keşf**, II. 10-16; İbn Cevzî, **Zâd**, IV. 296.
[1024] En'âm, 6/34.
[1025] Sebe, 34/45.
[1026] Bkz. Hâleveyh, **Hücce**, s. 199; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 436.

gerçekleşmeyeceği şüphesine kapılarak) yalanlandıklarını(yalancı duruma düşürüldüklerini) zannettiler ki bizim yardımımız onlara geldi..." [1027]

Bu yorumlardan ilkine göre zamirler kendilerine elçi gönderilmiş olan kavme gitmektedir. Âyette geçen zann ifadesi de iki muhtemel şey arasından birinin tercihi anlamındadır. Âyetin bu şekildeki yorumu, İbn Mes'ûd'tan, İbn Cübeyr'den ve Mücahit'ten gelen meşhûr bir görüştür.[1028]

Tahfifli okuyuşa göre yapılan ilk yorum üzerinde bir problem olmasa da ikinci yorum üzerinde bir takım tartışmalar meydana gelmiştir.

İbn Müleyke kanalı ile gelen habere göre bu âyetteki "كذبوا" kelimesinin şeddesiz olarak "كُذِبُوا" şeklinde okunması, İbn Abbâs tarafından savunulurken şeddeli olan "كُذِّبُوا" okuyuşu ise Hz. Âişe (ra) tarafından savunulmuştur.

Buharî'nîn bu konudaki haberi şöyledir: "İbn Ebî Müleyke dedi ki: İbn Abbâs bu Yusuf, 12/110. âyetinden anladığı "yardımın gecikmesi ve yavaş yavaş gelmesi" manasını Bakara, 2/214. âyetinden de anladı da *"Hatta o rasul, beraberindeki mü'minlerle birlikte: "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyordu. Gözünüzü açın! Allah'ın yardımı muhakkak yakındır."* (Bakara, 2/214) âyetini okudu. İbn Ebî Müleyke dedi ki: Ben Urve b. Zübeyr'e kavuştum da ona bu âyette "كُذِّبُوا" fiilindeki zâl harfinin şeddesiz okunmasını sordum. O şöyle dedi: Âişe, İbn Abbâs'ın bu fiildeki zâl harfini şeddesiz okumasını inkar ederek: *"Maâzallah (Allah'a sığınırım). Yemin ederim ki Allah, Resûlü'ne her ne vaat ettiyse, Resûlü ölümünden önce o vaadin muhakkak gerçekleşeceğini kesin olarak bilmiştir. Fakat belâlar, Rasullerden hiç ayrılmayıp devam edip durdu da maiyyetinde bulunan müminlerin, kendilerini yalanlayacak olmalarından korkmuşlardır."* dedi. Âişe bu âyeti "وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا" şeklinde okurdu."[1029]

İbn Abbâs'a göre, Peygamberlerin, Allah'ın yardımının bu dünyada kendilerine gelmeyeceği konusunda kısa bir anlık da olsa ümitsizliğe kapılmaları mümkündür. Çünkü onlar da nihâyet birer insandır. Böyle bir hal uzun süreli olmayan; insanın içine gelen anlık havatır türü bir haldir. Nitekim, insanın içinden geçen, ama sözlü olarak söylemediği ve fiilî olarak işlemediği ve eyleme dökmediği bir takım duygu ve düşüncelerinin olabileceği ve bundan da sorumlu olmadığı Rasûlullah tarafından açıklanmıştır.[1030] Buna göre Peygamber'e olumsuz bir düşünce ve vesvesenin bir anlık da olsa vuku' bulmuş olabileceği muhtemel bulunmaktadır. Nitekim, *"Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermemiştik ki o, tememnî ettiği zaman şeytan onun temennîsine bir düşünce atmış olmasın. Fakat, Allah, şeytanın attığını siler, sonra kendi*

[1027] Mekkî, **Keşf**, II. 16.

[1028] İbn Cevzî, **Zâd**, IV. 296; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II. 498; Beydâvî, **Envâr**, III, 462-463; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 436-437.

[1029] Buhârî, Tefsîr, 34. İsnadı sahîh olan bu haberin ayrıntıları için bkz. Suyûtî, **Dürr**, IV. 596.

[1030] Bu konuda farklı lafızlarla gelen haberlerden birinin lafzı şöyledir: "إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو تعمل به" Bkz. Buhârî, Talak, 11; Eymân, 15; Müslim, Îmân, 201; Ebû Dâvûd, Talak, 15; Tirmizî, Talak, 8; Nesâî, Talak, 22; İbn Mâce, Talak, 14, 16; Ahmed, **Müsned**, II. 425, 474, 481, 491; İbn Hibbân, **Sahîh**, XVI. 202 (Hn: 7219); Hâkim, **Müstedrek**, II. 216 (hn: 2801); Beyhakî, **Sünen**, VII. 209; İbn Kesîr, **Tefsîr**, IV. 224. Ayrıca bkz. İbn Cevzî, **Zâd**, IV. 296; Beydâvî, **Envâr**, III.463; Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd, **Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut, 1994, XIII. 69-72.

âyetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hakîm'dir." [1031] âyeti de bunu desteklemektedir. Ayrıca İbn Abbâs, kendi görüşüne yukarıda geçtiği üzere, Bakara 2/214. âyetini de delil olarak kullanmıştır.

Hz. Âişe ise peygamberler için meydana gelen ümitsizlik halinin daha ziyade bir zan türeli bir durum olması ihtimali nedeniyle teşditli kıraatı tercih etmiştir. Hz. Âişe'nin tepkisinde, peygamberlerin Allah'ın vadi konusunda insanların en inançlı kişiler olmaları ve onların nübüvvet vasıflarıyla bağdaşmayacak hallerden uzak olmaları etkili olmuştur. İbn Abbâs'ın görüşünü ele alan Zemahşerî şöyle der: *"Şâyet İbn Abbâs'ın bu haberi sahîh ise bu durumda âyetteki "zann"dan kastettiği, bir beşer olarak insanın kalbine bir anda gelen vesvese türü bir haldir. Yoksa caiz olan iki şeyden birini tercih etme anlamındaki bir "zann" ifadesinin bir peygamberi bırak, Müslümanlardan birisi için bile düşünülmesi asla caiz değildir. Dolayısıyla insanlara göre Rabb'ini en iyi bilen Allah'ın elçisi için, bu hiç mümkün değildir. Ayrıca Allah (cc) da vadinden dönmeyen ve her türlü hoş olmayan vasıflardan münezzeh ve yücedir."* [1033]

"Kezzebû" olarak âyette ihtilafa neden olan bu fiili, teşditli olarak "küzzibû" şeklinde okumaya göre cümle, "...Elçiler, kavimlerinin imanlarından ümitlerini kesip kendilerinin yalanlandıklarını iyice anladıklarında bizim yardımımız onlara geldi..." [1034] anlamına gelirken, tahfifli okumaya göre ise anlam, "...O zaman ki elçiler kavimlerinin imanından ümitlerini kestiler ve (kendilerine Allah'tan gelmesi gerekecek olan yardım va'dinin gerçekleşmeyeceği şüphesine kapılarak) yalanlandıklarını (yalancı duruma düşürüldüklerini) zannettiler bizim yardımımız onlara geldi..." [1035] şeklinde olacaktır.

Görüldüğü üzere bu âyette bulunan iki kıraat, âyetin anlamının açıklanmasına yardımcı olmakta ve âyete anlam zenginliği katmaktadır. Konu hakkında başka örnekler varsa da [1036] biz bu iki örnekle yetiniyoruz.

1031 Hac, 22/52.
1032 Hamedânî, **Kırâât**, I. 440-441.
1033 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 490.
1034 Ferrâ, **Me'ânî**, II. 56; Fârisî, **Hücce**, III. 284; Nahhâs, Ebu Cafer, **İ'râbu'l-Kur'ân**, tahk. Züheyr Gazi Zahid, Alemü'l-Kütüb, 1409/1988, II. 161; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 199; İbn Ebi Meryem, **Mûdah**, II. 691; Mekkî, **Keşf**, II. 10-16; İbn Cevzî, **Zâd**, IV. 296.
1035 Mekkî, **Keşf**, II. 16.
1036 Meselâ Bakara, 2/106. âyette "ننسها" kelimesinin (أو ننسأها =*...ertelediğimizde*/ننسها= *neshettiğimiz veya unutturduğumuzda...*) şeklindeki okunuşu için bkz. Fârisî, **Hücce**, I. 170; Mekkî, **Keşf**, I. 258-260; Çetin, **Kıraat**, s. 121. Yine Bakara, 2/259. âyetinde yer alan "ننشزها" kelimesinin (ننشزها =*ayağa dikiyoruz, kaldırıyoruz...*/ننشرها =*hayat veriyoruz...*) şeklindeki okunuşu için bkz. Fârisî, **Hücce**, II. 379-382; Mekkî, **Keşf**, I. 320-312. Yine Bakara 2/260. âyette yer alan "فصرهن" kelimesinin, (فصُرهن= *onları kes, parça parça et...*/فصِرهن= *onları yanına al, alıştır...*) şeklindeki okunuşu için bkz. Fârisî, **Hücce**, II. 389; Mekkî, **Keşf**, I. 313; Dimyâtî, **İthâf**, s. 162; Çetin, **Kıraat**, s. 137. Âl-i İmran, 3/140. âyette yer alan "قرح" kelimesinin, (قَرح= *yara*/قُرح =*acı, elem...*) şeklindeki okununuşu için bkz. Ferrâ, **Me'ânî**, I. 234; Fârisî, **Hücce**, III. 186; Mekkî, **Keşf**, I. 256; Dimyâtî, **İthâf** s.384; Çetin, **Kıraat**, s. 148. En'âm, 6/159. âyette yer alan fiilin, (فرّقوا= *dinlerini parça parça ettiler*/فارقوا=*dinlerinden ayrıldılar, uzaklaştılar...*) şeklindeki okunuşları için bkz. Ferrâ, **Me'ânî**, I. 366; Mekkî, **Keşf**, I. 458. Nahl, 16/62 âyette yer alan "مفرطون" kelimesi ise, (مُفرَطون = *ve onlar cehennemin*

b. Şâz Kıraatlardan Örnekler

Önceki sayfalarda ele aldığımız üzere sahîh kıraatların karşıtı olan zayıf kıraatların ya da meşhûr ifadesi ile şâz kıraatların genel olarak Kur'ân metninin anlaşılmasına ve kelimelerin açıklanmasına büyük katkısı bulunmaktadır. Sahîh kıraatlarda olduğu gibi hatta daha fazla olarak bir kelimenin gerek açıklanmasında gerek manayı genişletmesinde gerekse mücmel ve müphem kalan kısımlarının izahında bu okuyuşların önemli bir katkı sağladığı söylenebilir. Aşağıda verilen misaller bunu daha iyi açıklayacaktır.

1. Örnek: " وَمَايَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلبَابِ" /...*Oysa onun te'vilini (uyardığı sonucun ne zaman geleceğini) Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: "Ona inandık, hepsi Rabb'imiz katındandır." derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz.*" (Âl-i İmrân, 3/7)

On kurrâ, bu âyeti, metinde yazıldığı gibi okumuştur. Ancak sahâbîlerden İbn Abbâs, âyette yer alan bir cümleyi " وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ آمَنَّا" şeklinde okurken, İbn Mes'ûd, "وَانْ حَقِيقَة تَاوِيله إِلاَّعِنْدَ اللهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ" şeklinde okumuştur.[1037]

Kıraatların Anlamları

Muhkem ve müteşâbih konusunda üzerinde en çok konuşulan âyet, yukarıda sunduğumuz Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetidir. Bu âyette üzerinde durulan iki kavram öne çıkmaktadır. Bunlar muhkem ve müteşabih kavramlarıdır.[1038]

Mensuhun veya mü herkes tarafından teşabihin karşılığı olarak kullanılan muhkem,[1039] manası açık, kendisi ile neyin kastedildiği herkes tarafından

---

öncüleridir, ona önden girecek olanlardır/ مُفْرَطُون *= onlar Allah'a taattan geri kalmışlardır, taatları pek azdır/* مُفْرِطُون*= haddi aşanlardır, günahta aşırı gidenlerdir...)* şeklinde okunmuştur. Bkz. Ferrâ, **Me'ânî,** II. 107-108; Fârisî, **Hücce**, V. 73-74; Mekkî, **Keşf**, II. 38; İbn Cezerî, Neşr, II. 304; Çetin, **Kıraat,** s. 251-252.

1037 İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 86 (İbn Abbâs'ın okuyuşu); 69 (İbn Mes'ûd'un okuyuşu); Suyûtî, Dürr, II. 150; Suyûtî, **İtkân**, I. 642; Hâtır, Muhammed Ahmed, **Kıraatu Abdillah b. Mesûd** Mekânutuhâ, **Mesâdiruha, İhsâuhâ,** Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts., s. 95.

1038 Muhkem ve müteşâbih konusunda geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, **Burhân,** II. 69; Suyûtî, **İtkân,** I. 639-670; Zerkânî, **Menâhil**, II. 213-237; Sâlih, **Mebâhis**, s. 281-286; Mennâu'l-Kattân, Mebâhis, s. 215-219; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 128-133; Işıcık, Yusuf, **"Kur'ân'da Müteşâbih ve Te'vili"**, *I. Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995, s. 101-109; Ateş, Süleyman, **"Kavramların Tartışılması, "Bazı Âyetleri Müteşâbih Olan Kitap Kur'ân mıdır?"**, *Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu*, Samsun, 1992, s. 3-25; Yıldırım, Suat, **"Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma"**, *YÜ*, İstanbul, 1998, XI/41, s. 6-9; Arpa Enver, **"Müteşabih Ayetler" Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme**, ANÜİFD, C. XLIII sy. 2, 2002. s. 151 – 168. Paçacı, Mehmet, **"Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları"**, *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, 121-132; Kırbaşoğlu, M. Hayri, **"Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi"**, *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 364-374; Atik, Kemal, **"Te'vîlâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Ebû Mansûr Mâturîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı"**, *EÜSBED.*, Kayseri, 1989, s. 313-332; Demirci, Muhsin, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996. s.36-110; Sülün, Murat-Çelik, Ömer, **Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyoğrafyası,** *MÜİFVY.*, İstanbul, 1999, s. 25-29.

1039 Zerkeşî, **Burhân,** II. 69; Zerkânî, **Menâhil,** II. 214; Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis,** s. 88.

anlaşılabilen, haricî bir tefsîre ihtiyaç duyulmadan herkesin ilk duyduğunda anlayabildiği; tek anlamı bulunan; Kur'ân'ın helal, haram, namaz, oruç, zekat gibi ahkamına taalluk eden ve nesh konusu olmayan Kitap ve sünnetteki naslara denmektedir.[1040] Müteşâbih ise manaları bilinemeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihde zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflere denir.[1041] Buna göre, muhkemin kapsamı içine, manaya delâleti apaçık olan ve bu hususta gizliliği bulunmayan (nas ve zahir niteliğindeki) hükümler girerken; müteşabihin kapsamı içine ise, manasının ne olduğu hususunda tercih edilebilecek apacık bir delil bulunmayan mücmel, müşkil, ya da te'vili gerektirecek diğer unsurları barındıran hükümler girmektedir.[1042]

Müteşâbihin ne olduğu konusunda bir çok görüş bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: a. Mensuh âyetler, b. Kıyametin kopması gibi âlimlerin bilemeyeceği âyetler ve konular, c. Hurûf-u mukatta'a dediğimiz sûre başında yer alan harfler, d. Mânası birbirine benzer âyetler, e. Sözleri tekrarlanan lafızlar, f. Birkaç manaya gelebilen âyetler, g. Kıssalardan ve darb-ı mesellerden söz eden âyetler.[1043]

Müteşâbih olan konuların bilinebilirliği konusunda ise farklı görüşler vardır. Râğıb el-İsfehânî bunları üç kısma ayırır: "a. Manasına vukûfiyet mümkün olmayan (yalnız Allah'ın bilebileceği) müteşabih. Kıyametin kopması, Dâbbe'nin çıkması ve benzeri şeyler böyledir. b. İnsanın bazı vasıtalarla manasını bilebileceği müteşabih. Mesela garîb lafızlar, kapalı hükümler gibi. c. Yukarıdaki iki durum arasında olan ancak ilimde derinleşmiş olan rusûh sahiplerinin bilebileceği ve başkaları için manası kapalı olan müteşâbih."[1044]

Konumuzla alakalı yukarıda metnini ve mealini zikrettiğimiz âyet, cumhurun (on kurrânın) okumasına göre iki farklı manaya muhtemeldir:

a. Âyette yer alan "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ" şeklindeki cümle, Allah lafzına matuf olarak ele alındığında "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" kısmı bu durumda, hal konumunda olduğundan mansûbtur. Bu durumda âyetin takdîri, (وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ في العِلمِ قَائِلِينَ آمَنَّا) şeklinde olur. Buna göre âyetin anlamı "*Onun te'vilini Allah'tan ve ilimde ileri olanlardan başka kimse bilemez... O ilimde derinleşen kimseler ise 'Biz buna iman ettik' derler.*" şeklinde olacaktır.

b. İkinci görüşe göre, âyette "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ" kısmı, istinaf cümlesi (yeni bir cümle) dir. Bu durumda âyetin anlamı *"Müteşâbihin anlamını sadece Allah bilir. İlimde rüsuh sahibi kimseler ise 'Biz bu (müteşabih)in tümünün Allah'tan olduğuna iman ettik' derler."* şeklinde olur.[1045]

1040 Zerkeşî, **Burhân**, II. 69; Zerkânî, **Menâhil**, II. 214; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 128.
1041 Zerkeşî, **Burhan**, II.68; Zerkânî, **Menâhil**, II. 214; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 128.
1042 Zerkânî, **Menâhil**, II. 216; Sâlih, **Mebâhis**, s. 282.
1043 İbn Cevzî, **Zâd**, I. 351.
1044 Râğıb, **Müfredât**, s. 255.
1045 Bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1412, I. 369-372; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 333; Beğavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd, **Me'âlimu't-Tenzîl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992/1413, I 279-280; Kurtubî, **Câmi'**, IV. 10-12; Demirci, **Müteşâbih**, s. 45.

Âyetin yukarıda geçtiği üzere iki farklı şekilde anlamlandırılması, iki farklı kelime üzerinde vakfedilmesi ile alakalıdır. "Allah" lafzında durulduğunda ayrı bir anlam, "ilim" kelimesinde durulduğunda ise ayrı bir anlam meydana gelmektedir. Diğer bir ifade ile "Allah" lafzında durulmasına göre müteşabihin anlamını, sadece "Allah" bilmektedir. İlimde derinleşmiş olanlar teslimiyet göstererek *"Biz bu (müteşabih)in tümünün Allah'tan olduğuna iman ettik"* demekle yetinmiş olmaktadırlar. Şâyet âyet okunurken "ilim/العلم" kelimesinde durulduğunda ise müteşabihi rüsûh sahibi âlimler de bilmiş olacaklardır.[1046]

Aslında âyetin lafzı, her iki şekilde anlamlandırmaya da imkan vermektedir. Bu nedenle ilk dönemden itibaren muhtemel anlamlardan her ikisini de savunan ve buna göre âyeti yorumlayanlar çıkmıştır.

Kaynakların belirttiğine göre Hz. Âişe, Ubeyy b. Ka'b, İbn Ömer, Urve b. Zübeyr, Abdullah b. Mes'ûd ve Ömer b. Abdülaziz başta olmak üzere selefin çoğunluğu, on kurrânın okuduğu kıraatı esas alarak vakf-ı lazımın, "Allah" lafzı üzerinde bulunması gerektiğini ileri sürmüşler ve "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ " ile başlayan cümleyi, cümle-i istinâfiyye (başlangıc cümlesi) kabul etmişlerdir.[1047] Ancak İbn Abbâs başta olmak üzere tâbiûn müfessirlerden Mücâhid (öl. 104/722), ed-Dahhak (öl. 106/723) ve Rebî' b. Enes'in bulunduğu ikinci görüş sahiplerine göre vakıf (durak), "وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ" ifadesinin sonundaki "العلم" kelimesi üzerinde olmalıdır. Çünkü bu ikinci okuyuş, müteşabihâtın mana yönünden anlaşılabilirliği noktasında, Allah Teâlâ'nın dışında ilimde derinleşmiş âlimlere de imkan vermektedir.[1048]

Aynı konuda sonraki dönemden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, âyette geçen "والراسخون في العلم" kısmı üzerinde vakfedilmesini savunurken, Ebû İshak eş-Şirâzî (öl. 502/1108) de bu görüşü açıklayarak onu destekler ve şöyle der: *"(Kur'ân'dan) Allah Teâlâ'nın ilmini sadece kendisine mahsus kıldığı bir şey yoktur. Aksine, âlimleri o ilme vakıf kılmıştır. Çünkü Allah, bu sözü, bu âlimleri medh sadedinde söylemiştir. Şâyet onun manasını bilmeyecek olsalardı, avam tabakasına ortak olmuş olurlardı."*[1049]

Ele aldığımız bu âyette geçen "te'vil" kelimesi, kök olarak آل - يؤول fiilinden "dönmek, rücû etmek" anlamına gelmekle birlikte[1050]; "asla yönelmek, bir şeyin gerek fiil, gerekse söz olarak, kastedilen amaca döndürülmesi" anlamında da kullanılmaktadır.[1051] Kelime, bu iki anlam dışında "hakikat" ve "beyân" anlamlarına da gelmektedir.[1052] Buna göre âyette "والراسخون في العلم" kısmında vakfın yapılıp "Allah" lafzında geçişin caiz olması, "te'vîl" kelimesinden kastedilen anlamın, "tefsîr" ve "manayı bilme" anlamına göredir. Ancak "te'vil"den, işin sonucunu ve akîbetini bilme ve anlama manası göz

---

[1046] Taberî, **Câmi'**, III. 182 vd; Kurtubî, **Câmi'**, IV. 12.
[1047] Taberî, **Câmi'**, III. 182 vd.; Beğavî, **Me'âlim**, II. 280; Kurtubî, **Câmi'**, IV. 12.; Zerkeşî, **Burhân**, II. 72; Suyûtî, **Dürr**, II. 151.
[1048] İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 347.
[1049] Sâlih, **Mebâhis**, s. 282.
[1050] Taberî, **Câmi'**, III. 184.
[1051] Râzî, **Muhtâr**, s. 13; İbn Manzûr, **Lisân**, XI. 33 vd.; Râğıb, **Müfredât**, s. 31.
[1052] Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1404/1984, I. 89. Krş. Demirci, **Müteşâbih**, s. 46.

önüne alınacak olursa, bu durumda onu Allah'tan başka bilecek hiç kimse elbette yoktur. Bu durumda vakıf, "Allah" lafzında olacak demektir.[1053] Dolayısıyla bu görüşte olanlara göre, mutehassıs âlimlerin müteşâbihata dair yapmış oldukları açıklamalar, ilgili âyetlerin hakîki anlamları olmayıp, yalnızca onların beyânlarına yönelik manalar olduğu tarzındadır. Yani bu görüşte olanlara göre Yüce Allah, müteşabihlerin mahiyet ve hakikatlerini, rüsûh sahibi âlimler de, onların lügavî anlamlarını bilebilirler demektir.[1054] Yoksa, diyelim ki ölüm sonrası alemle alakalı konularda bu âlimlerin, haşr, cennet, cehennem, sırat, mizan vs. gayba ait konularda bütün detaylarına kadar bilgi vermeleri mümkün değildir.

Az önce aktardığımız te'vil kelimesinin iki farklı anlamını göz önüne aldığımızda âyetin anlamında farklılık meydana gelmektedir. Buna göre te'vil kelimesi, hakikat anlamınında kullanıldığında âyetin bu kısmı, *"...müteşabihâtın te'vilini (hakikatını-künhünü) ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır" derler."* şeklinde anlamlandırılabileceği gibi, beyân anlamında kullanıldığında ise *"...müteşabihâtın te'vilini (beyânını= yorumunu, açıklamasını) Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilirler. Ve "Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır" derler."* şeklinde diğer bir anlam da ortaya çıkmış olacaktır.[1055]

Yukarıda sunduğumuz "te'vîl" kelimesinin ve "müteşâbih"in anlamı ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, onun te'vîlini bilmeyi, sadece Allah'a hasreden selefin ve cumhurun âyeti anlama biçimi, sahâbeden gelen şâz kıraat vecihleri ile de destek bulmakta ve selefin âyeti yorumlama biçimi ile paralellik arz etmektedir. İbn Abbâs, konumuzla alakalı bu âyetin tartışmaya neden olan kısmını, "وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ في العِلمِ آمَنَّا" / [1056] *Onun, te'vîlini (sonucunun hakîkatını) Allahtan başka kimse bilmez. İlimde rüsûh sahibi olanlar ise 'Biz buna inandık' derler..."* şeklinde okumuştur. Dikkat edilirse, resm-i mushafta "وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" şeklindeki yazım formatında bulunan "يَقُولُونَ" kelimesinin İbn Abbas'ın okuyuşuna göre "والراسخون" kelimesinden sonra gelmiş olması, âyeti ikinci bir şekilde anlamlandırmaya imkan vermiş ve selefin anlamlandırdığı görüşü desteklemektedir.[1057] İbn Mes'ûd'un da aynı âyeti daha vurgulu olarak "وَاِنْ حَقِيقَةُ تَأوِيلِهِ إلاَّ عِنْدَ اللهِ وَالرَّاسِخُونَ في العِلمِ" [1058] *"Te'vîl'in hakikatı (nı bilmek) Allah'ın kendi katındadır. İlimde rusûh sahibi olanlar ise, 'Biz buna inandık. Hepsi Allah katındandır...' derler..."* şeklindeki okuyuşu benzer şekilde selefin ve cumhurun görüşünü desteklemekte ve âyetin muhtemel iki anlamından birini açıklamaktadır.

[1053] Bâzemûl, **Kırâât**, I. 417.
[1054] Demirci, **Müteşâbih**, s. 47.
[1055] Demirci, **Müteşâbih**, s. 46-47 (İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 347'den naklen).
[1056] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 86; Suyûtî, **Dürr**, II. 150; Suyûtî, **İtkân**, I. 642.
[1057] Ancak bu okuyuş, İbn Abbâs'dan nakledilen ve müteşâbihi Allah dışında rusûh sahibi kimselerin de bilebileceğine dair diğer görüşüyle de çelişmektedir. Bu ilk anda çelişki olarak yorumlanabilse de her ikisinin İbn Abbâs tarafından muhtelif zamanlara ait iki farklı yorum olma olasılığı uzak bir ihtimal değildir. Bundan bir sonraki örnekte de bu açıkça görülmektedir.
[1058] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 69; Hâtır, **Kıraatu Abdillah**, s. 95.

Suyûtî'nin ifadesi ile her ne kadar sahâbîlerden nakledilen bu kıraat vecihleri, mütevâtir olarak bize gelen kurrânın ittifak ettiği diğer okuyuş karşısında, kendisi ile tilâvet edilmesi açısından bir delil ve hüccet olmasa da Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada sahîh bir âhad haber olarak bu konudaki diğer haberlere tekaddüm etmekte[1059] ve mütevâtir kıraatın anlamını açıklamaya yardımcı olmaktadır.

2. Örnek: " إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ / *Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir. İşte suçluları böyle cezalandırırız."* (A'râf, 7/40)

Bu âyetteki "الجمل" kelimesi cumhur kurrâ tarafından cim'in ve mim'in fethasıyla "الْجَمَل/el-cemel" şeklinde okunmuştur. İbn Abbâs ve Said b. Cübeyr'den kelimenin "الْجُمَّل/el-cümmel"; "الْجُمَل/el-cümel" ve "الْجُمْل/ el-cüml" şeklinde okunduğuna dair rivayetler de nakledilmiştir.[1060]

Kıraatların Anlamları:

Sahîh kıraat olan "الْجَمَل/el-cemel" kelimesi, bildiğimiz deve hayvanının isimlerindendir.[1061] Şâz okuyuşlardan "الْجُمَّل/el-cümmel" ve "الْجُمُل /el-cümül" şeklindeki okumalara göre ise kelime, "kalın ip=halat" anlamındadır.[1062] Ayrıca bu kelime, gemi ipi ve toplu ipler için de kullanılmıştır olup anlamları birbirine yakındır.[1063] Bu anlam, kelimenin "الْجَمْل/el-ceml" şeklindeki okuyuşunda da bulunmaktadır.[1064] Yine aynı kelimenin "الْجُمْل/el-cüml" şeklindeki okunuşu da "جَمَل/cemel= deve" isminin çoğulu olup, tıpkı "أسد / esed = arslan" kelimesinin "أُسْد / üsüd" şeklinde çoğul yapılmasındaki gibidir.[1065] Buna göre âyetin mütevâtir olan okuyuşuna göre anlam, *"Deve iğne deliğinden girinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir..."* şeklindedir.

Bu anlama göre âyette Arap toplumunun, sürekli müşâhede ettiği, cüssesi ve kalıbı ile gözlerinde büyüttükleri bir hayvan olan deve örnek olarak seçilmiş ve devenin iğne deliğinden geçmesinin imkansızlığı teşbih yolu ile gösterilmiştir.[1066] Bilindiği gibi deve, Arap toplumu için vazgeçilmez ve olmazsa olmaz türünden kıymetli bir hayvandır ve Kur'ân'da, muhtelif vesilelerle bu hayvana dikkat çekilmiştir. Nitekim, kıyametin kopuş sahnelerinin anlatıldığı bir sûrede *"...Doğumu yaklaşmış on aylık gebe develer başıboş*

1059 Suyûtî, İtkân, I. 642; Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 416.

1060 Taberî, **Câmi'**, V. 487-490; Nahhâs, **Me'ânî**, III. 35-36; Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 99; İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 249; Ukberî, **Tibyân**, I. 567-568; İbn Cevzî, **Zâd**, III. 194; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 426.

1061 Taberî, **Câmi'**, V. 488; Ukberî, **Tibyân**, I. 567; İbn Cevzî, **Zâd**, III. 197; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 427.

1062 İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 249; Ukberî, **Tibyân**, I. 568.

1063 İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 249; Ukberî, **Tibyân**, I. 568. "*Cümmel*" ve "*cüml*", ince iplerin bir araya getirilerek tek bir ip/urgan haline gelmesiyle oluşan; gemilerde kullanılan kalın halatlara verilen bir isimdir. Ayrıca bu kelime, Arapların hurma ağaçlarına tırmandıkları iplere de isim olmuştur. Bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, V. 51.

1064 Taberî, **Câmi'**, V. 489; İbn Cevzî, **Zâd**, III. 198.

1065 İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 249; Ukberî, **Tibyân**, I. 568.

1066 Ebû Hayyân, **Bahr**, V. 51.

bırakıldığı zaman..."[1067] denilerek böyle bir günün dehşeti karşısında sahibine yeni bir yavru daha getirmeye ramak kalmış ve kendileri için çok değerli bir hayvanın (bineğin) bile o gün bir anlam ifade etmeyeceği hatırlatılmıştır. Yine bir başka âyette *"Deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı?"*[1068] ifadesiyle de kendisinden ibret alınması için çok iyi tanıdıkları hayvana dikkat çekilmiştir. Bu nedenle âyette "deve" örneğinin verilmesi gâyet tabiî görünmektedir.

Şâz olan diğer okuyuşları da göz önüne alarak kelimeye "kalın ip/halat" anlamı verildiğinde ise âyetin anlamı, *"...Halat iğne deliğinden geçinceye kadar onlar (kafirler) cennete girmeyecekler..."*[1069] şeklinde olacaktır.

Âyetin ifade ettiği her iki anlam da bir darb-ı meseldir ve dilimizde "Balık kavağa çıkıncaya kadar" şeklinde kullandığımız deyimde de vurgulandığı gibi, bir şeyin imkansızlığını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında cumhurun okuyuşu olayın imkansızlığını göstermesi açısından daha beliğdir. Çünkü bir şeyin küçüklüğünde mubalağa yapıldığında "iğne deliği gibi" denilir. İriliğinde mubalağa yapılacağı zaman ise "deve gibi" denilir.[1070] Özellikle Arap dilinde bu çok bilinen bir husustur. Yukarıda ifade edildiği gibi devenin çok önemli olduğu bir toplumda bu ifadenin kullanılması daha etkili bir üslup olarak görünmektedir.

Aynı ifade kalıbının İncilde de geçmiş olması çok anlamlıdır. Cümle aynen şöyledir: "Yine size derim: Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır."[1071] Markos İncil'inde ise bu ifade, "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır."[1072] şeklinde yer almaktadır.

Bu durumda tüm kurrâ tarafından aynı şekilde "el-cemel/الجمل" diye okunan bildiğimiz devenin âyette kastedilmiş olması tercih yönüyle daha isabetli gözükmektedir. Ancak kelimenin "cemel" okunmasına rağmen anlamının deve değil "kalın halat" veya "urgan" olarak düşünülmesi durumunda ise âyetin bağlamına, yapılan benzetmeye ve mecâza da aykırı değildir. Nitekim Zemahşerî, İbn Abbâs'tan naklen, Allah'ın bu âyette halatı kastettiğini yoksa "*iğne deliğinden geçen deve*" benzetmesinin münasebetsiz bir mecâz olacağını söyler.[1073] Aynı gerekçeye dayanan Muhammed Esed de âyetteki cemel kelimesine "deve" anlamının verilmesi durumunda, deve ile iğne deliği arasında hiçbir anlamlı bağlantının bulunmadığını; ama iğne ile halat arasında pekala anlamlı bir ilginin bulunduğunu söylemiş ve "el-cemel" sözcüğünün karşılığını "deve" olarak değil "halat" olarak düşünmenin daha uygun olduğunu ifade etmiştir.[1074] Ülkemizde de ilk yaptığı meal çalışmasında kelimeyi "halat" olarak

---

1067 Tekvîr, 81/4; Gâşiye, 88/17.
1068 Gâşiye, 88/17.
1069 Taberî, **Câmi'**, V. 489.
1070 Elmalılı, **Hak Dini**, III. 2161-2162.
1071 **Kitâb-ı Mukaddes (Tevrat ve İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1985, **Matta**, (Bab 19): 23.
1072 **Markos** (bab: 10): 25. Krş. **Luka** (bab: 18): 25.
1073 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 99. Aslında devenin Arap toplumunda iğne ile birlikte teşbih yoluyla bu anlamda kullanılması, bir şeyin imkansızlığı ifade etmek için pekala mümkündür.
1074 Esed, **Kur'ân Mesajı**, I. 278.

...ren Süleyman Ateş[1075] bunu açıklarken *"Bazı müfessirler, âyetteki "el-cemel" kelimesini deve diye tefsîr edip, "deve iğne deliğinden geçinceye kadar..." diye mana verirler. Fakat Kur'ân'daki edebî tasvîri ve ondaki sahnelerinin nasıl bir bütün teşkil ettiğini inceleyenler, deve ile iğne arasında bir ilgi görmezler. Ama kelimenin diğer anlamı olan kalın ip yani halat manası alınırsa halat ile iğne arasında ince bir uyumun varlığını görürler. Bu bundan biz, bu anlamı tercih ettik."*[1076] şeklinde kayıt düşmüştür. Ancak sayın Ateş, daha sonra kelimeyi "halat" olarak değil de yine cumhurun yorumladığı gibi "deve" olarak son yaptığı mealde değiştirmiş[1077] ve gerekçesini şöyle açıklamıştır: *"...Daha önceki baskılarda âyetin Arapça aslındaki el-cemel kelimesini İbn Abbâs'ın tefsîrine dayanarak el-cümmel (halat) diye tercüme etmiştik. İğne deliği ile halat arasındaki ilgi bu manayı tercih etmeme sebep olmuştu. Fakat sonradan İncil'de de "Deve iğne deliğinden geçinceye kadar, yalancıların gök kapılarından geçmeyecekleri" meâlinde bir âyetin bulunduğunu görünce cumhurun benimsediği manaya dönmeyi gerekli gördük."*[1078]

Kanaatimize göre âyetteki cemel kelimesinden ilk akla gelen anlam, devedir. Nitekim gerek İbn Mes'ûd gerekse kendisinden diğer görüşün nakledildiği İbn Abbâs tarafından da "el-cemel" kelimesi "deve" olarak da tefsîr edilmiştir.[1079] İncilde de[1080] aynı anlamın geçmesi mütevâtir olan kıraatı desteklemektedir.[1081] Ancak âyette geçen bu kelimenin "cemel" şeklinde

---

1075 *"Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve halat, iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyecekler..."* Bkz. Ateş, Süleyman, **Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli Âlîsi,** Kılıç Kitabevi, Ankara, 1985, s. 154.

1076 Ateş, **Meal,** s. 154.

1077 *"Bizim âyetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve **deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete** giremeyecekler..."*

1078 Ateş, **Meal,** s. 154 (İlgili âyetin dipnotu).

1079 Taberi, **Câmi',** V. 489.

1080 Bu konuda oryantalistler de bazı çalışmalar yapmışlar ve İncil ile Kur'ân'da yer alan "deve-iğne" teşbihini irdelemişlerdir. Bkz. Bishop, E. F. F., **"The Eye of the Needle",** *MW*, XXXI (1941), s. 345-359; Watt, W. Montgomery, **"The Camel and the Needle's Eye"** C. J. Bleeker ve diğerleri (editörler), Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren (Leiden: Brill, 1972), pars altera, s. 155-158; Khalil, Samir, **"Note sur le fonds semitique commun de l'expression 'Un chameau passant par le trou d'une aiguille"** *Arabica*, XXV, (1978), s. 89-94; Rippin, Andrew, **"Qur'an 7/40: "Until The Camel Passes Through The Eye Of The Needle"** *Arabica*, Leiden, 1980, vol. XXVII, Fasikül, 2, s. 107-113. (Rippin, Andrew, **"Kur'ân 7/40: "Deve İğne Deliğinden Geçinciye Kadar",** çev. Mehmet Dağ-Ömer Kara, *DAAD*, Yıl: 2, sy.: 4, 2002, s. 1-7)

1081 Muhammed Esed, İncil'de yer alan ifadelerle alakalı olarak şöyle bir yorum yapar: *"... İncil, ilk olarak Ârâmîce (Hz. İsa zamanında Filistin'de konuşulan dil) tedvin edilmiştir ve bu Ârâmîce metinler de şimdi kaybedilmiş bulunmaktadır. İhtimalden de öteye geçerek denebilir ki Ârâmîce yazısında sesli harflere karşılık gelen işaretlerin mutad olarak bulunması yüzünden, Grek mütercim sözcüğün yazılışındaki g-m-l sessizlerinin (ki Arapça'da bu, c-m-l'ye denk geliyor.) telaffuzunu yanlış değerlendirmiş ve sözcüğü böylece "deve" anlamına gelen okunuşuyla aktarmıştır."* (Esed, **Kur'ân Mesajı,** I. 278) Her ne kadar Esed böyle dese de diğer anlam yanlış değildir. Çünkü cumhur kurrânın okuyuşuna göre cemel'den kastın "deve" olduğu ilk akla gelen anlamıdır. Nitekim İbn Mes'ûd'a "cemel" kelimesinin anlamı sorulduğunda "deve" olarak açıklamıştır. (Zemahşerî, **Keşşâf,** II. 100). İbn Abbâs da bu kelimeden kastın "halat"olmasının âyette kastedilen mecâza daha uygun olduğunu söylerken kelimenin "deve"

kalmasına ve "deve" anlamına rağmen, "halat" anlamına da gelmesi, şâz kıraatların da bunu desteklemesi, en azından tefsîr etmesi, farklı okuyuşlardan kaynaklanan bir anlam zenginliği sunmaktadır.[1082]

Şâz kıraatların âyetin anlamını açıklamasına dair başka örnekler varsa da[1083] biz bu örneklerle yetinmek istiyoruz.

2. Kıraatların Âyetin Anlamını Açıklaması

Kur'ân, kendisini "apaçık" bir kitap olarak tanımlar.[1084] Bu "açıklık" hem kendi iç yapısıyla hem de insanların ihtiyaç duyduğu hususlara Yüce Allah'ın cevap vermesi ile gerçekleşmektedir.[1085]

Bu konuda Kur'ân'da yer alan âyetlerden birinde "آيات مبينات"[1086] ifadesi, yer almaktadır. Kıraat imamları tarafından "مُبَيِّنَات" ifadesi, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunmuştur.[1087] Fethalı okuyuşa göre kelime, ism-i mef'ûl kalıbında olacağından *"Allah tarafından açıklanmış ve tafsil edilmiş"* anlamına gelirken; kesreli okuyuşa göre ise "açıklayıcı" anlamına gelmektedir. Esasen her iki okuyuş da Kur'ân'da ele alınan anlam bütünlüğü ile örtüşmektedir. Çünkü Allah (cc), *"Bu Kur'ân, insanlara bir açıklamadır/بيان للناس"*[1088] ve *"Biz, Kur'ân'ı herşeyi açıklayıcı olarak (تبيانا لكل شيئ) sana indirdik"*[1089] gibi ifadelerle bu kitabın "**açıklayıcı**" vasfına işaret ederken; *"...Gerçekten âyetleri geniş geniş açıkladık/... قد فصلنا الآيات"*[1090] ve *"...(Allah), bilen bir kavim için âyetleri açıklamaktadır/... يفصل الآيات"*[1091] gibi ifadelerle de kendisi tarafından "**açıklanmış**" olduğunu bildirmektedir.[1092]

---

anlamına da geldiğini aslında itiraf etmiştir. (Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 99). Zaten bu sahâbiden bir başka rivâyette de kelimeyi "deve" olarak tefsîr ettiği nakledilmiştir. (Taberî, **Câmi'**, V. 489). Kaldı ki benzer bir anlamın İncilde'de yer almasını M. Esed'in, mütercim hatası olarak yorumlaması açık bir zorlamadır.

1082 Hemen ifade edelim ki yapılan meal ve tefsîrlerde çoğunluk, kelimenin ilk akla gelen anlamı olan "deve" anlamını tercih etmiştir. Muhammed Esed, Ali Bulaç, Hamdi Yazır gibi bazı müellifler ise diğer kıraata da temas etmişlerdir.

1083 Konu ile alakalı sahâbenin özel mushaflarında bulunan müdrec okumalardan bu hususta bir çok örnek bulunmaktadır. Mesela, İbn Mes'ûd'un, "اهدنا" (Fatiha, 1/5) kelimesini, "أرشدنا" diye; "مَشَوْا فِيهِ" (Bakara, 2/19) kelimesini, "مَرُّوا فِيهِ وَ مَضَوْا فِيهِ" diye (Bkz. Jeffery, Materials, s. 25); "فَأَزَلَّهُمَا" (Bakara, 2/36) kelimesini "فَوَسْوَسَ" diye okuması (Bkz. İbn Ebî Dâvûd, Mesâhif, s. 68). "الْجَمَلُ" (A'râf, 7/40) kelimesini "الْجَمَلُ الأصفر" diye ya da "الْجَمَلُ الأصفر" diye niteleyerek (Jeffery, **Materials**, s. 43) okuması, bunun örneklerindendir. Aynı şekilde İbn Abbâs'ın "أتموا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" âyetini (Bakara, 2/196) "وَ أَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" şeklinde okuması (İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 85); "فناداها من تحتها" (Meryem, 19/24) âyetini "فناداها ملك من تحتها" şeklinde okuması (Jeffery, **Materials**, s. 201) bunun örneklerindendir.

1084 Bkz. Mâide, 5/15; Hicr, 15/1; Nûr, 24/34, 46; Şuarâ, 26/2; Kasas, 28/2; Neml, 27/1; Duhân, 44/2; Zuhruf, 43/2; Talak, 65/11.

1085 Albayrak, Halis, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1992, s. 27.

1086 Nûr, 24/34, 46.

1087 "مبينات" kelimesi kıraat imamlarından İbn Âmir, Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "مُبَيِّنَات" diye okunurken, diğer kurrâ tarafından ism-i mef'ûl sıygası ile "مُبَيَّنَات" şeklinde okunmuştur. Bkz. Dimyâtî, **İthâf²**, s.324; Kâdî, **Büdûr**, s. 223; Muhaysin, **Muğnî**, III. 77-78. Kerîm, **Kırâât**, s. 354.

1088 Âl-i İmrân, 3/138.

1089 Nahl, 16/89.

1090 En'âm, 6/97, 126; A'râf, 7/32.

1091 Yunus, 10/5.

1092 Bkz. Albayrak, **Kur'ân**, s. 28.

Bunun Peygamber döneminde tezahür eden şekli, inanan insanlar tarafından sorulan sorular veya yaşanan problemler ve gelişen hadiseler üzerine vahyin inmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Yani Kur'ân'ın "açıklayıcı" olan rolü bir şekilde yerine gelmiş oluyordu. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı aynı anlamı ifade etmek üzere farklı lafızlarla okuması (yedi harf) ve/veya okunmasına izin vermesiyle de Kur'ân tilâvetinde kolaylık sağlandığı gibi mesajın anlaşılması ve açıklanması gerçekleşmiş oluyordu. Daha açık ifadeyle Kur'ân'ın "açıklayıcı" ve "açıklanmış" olma özelliği, farklı kıraat vecihleriyle de bir misyon icra etmiş olmaktadır. Demek oluyor ki kendi kendisini tefsîr eden ve açıklayan bir kitab hüviyetinde olan Kur'ân'ın bu misyonu, farklı okunuş biçimleri ile de bir kez daha ortaya çıkmıştır. Gerçekten resm-i hatta muvafık olarak sahîh kanalla bize ulaşmış olan kıraatlar arası farklılıklar, kimi zaman, âyetlerin anlamlarında farklı manalar meydana getirdiği gibi anlamlarını da açıklamaktadır.

Sahâbeden gelen şâz okuma örnekleri ise, eğer bir kıraat olarak görülmez ve Hz. Peygamber'den duydukları bir açıklama değilse, mutlaka bu âyetler üzerinde onların Kur'ân'ı şahsî açıklama denemeleridir.

Gerek sahîh gerekse zayıf kıraatlar çerçevesinde bu söylediğimizi izah ve ispat edecek bir çok örnek bulunmaktadır. Şimdi bunlardan bir kaç örnek sunalım:

a) Sahîh Kıraatlardan Örnekler

1. Örnek: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأمُورُ/ *Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi gözlüyorlar? İşler şüphesiz Allah'a döndürülür.*" (Bakara, 2/210)

Bu âyette yer alan "والملائكة" kelimesi, iki farklı hareke ile okunmuştur. Ebû Cafer bu kelimeyi kesreli olarak "وَالْمَلائِكَةِ" şeklinde okurken, cumhur kurrâ ise metindeki gibi merfû olarak okumuştur.[1093] Aynı âyeti İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ وَالْمَلائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" [1094] şeklinde okumuştur.[1095]

Kıraatların Anlamları

Ebû Cafer'in kelimeyi kesreli okumasına göre iki farklı anlam verilmiştir:

1. Melâike'nin "فِي ظُلَلٍ" kelimesine atfı ile âyetin anlamı, *"Onlar, "Allah'ın (azap emrinin beyaz) buluttan gölgeler ve melekler içinde gelmesini mi bekliyorlar.* " şeklinde olur.[1096] Buna göre metin, " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَفِي الملائِكَةِ" [1097] şeklinde takdir edilmiş demektir.

2. Melâike'nin "الغمام" üzerine atfedilmesine göre âyetin anlamı, *"Onlar Allah'ın (azap emrinin beyaz) buluttan ve meleklerden (oluşmuş) gölgeler içinde*

[1093] Hemezânî, **Ferîd,** I. 445; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 227; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 15-16; Kâdî, **Büdûr**, s. 48; Kerîm, **Kırâât,** s. 32; Muhaysin, **Muğnî,** I. 240.

[1094] Taberî, **Câmi'**, II. 340; Suyûtî, **Dürr**, I. 580; Mu'âz b. Cebel'in (وكاء الأمر) şeklinde okuduğu da (Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 345) rivâyet edilmiştir. Ayrıca bkz. **Bâzemûl, Kırâât,** II. 476.

[1095] Hemezânî, **Ferîd,** I. 445; Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 345; Ayrıca bkz. **Bâzemûl, Kırâât,** II. 476.

[1096] Kurtubî, **Câmi'**, III. 19.

[1097] Taberî, **Câmi'**, II. 340.

kalmasına ve "deve" anlamına rağmen, "halat" anlamına da gelmesi, şâz kıraatların da bunu desteklemesi, en azından tefsîr etmesi, farklı okuyuşlardan kaynaklanan bir anlam zenginliği sunmaktadır.[1082]

Şâz kıraatların âyetin anlamını açıklamasına dair başka örnekler varsa da[1083] biz bu örneklerle yetinmek istiyoruz.

2. Kıraatların Âyetin Anlamını Açıklaması

Kur'ân, kendisini "apaçık" bir kitap olarak tanımlar.[1084] Bu "açıklık" hem kendi iç yapısıyla hem de insanların ihtiyaç duyduğu hususlara Yüce Allah'ın cevap vermesi ile gerçekleşmektedir.[1085]

Bu konuda Kur'ân'da yer alan âyetlerden birinde "آيات مبينات"[1086] ifadesi, yer almaktadır. Kıraat imamları tarafından "مُبَيِّنَاتٍ" ifadesi, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunmuştur.[1087] Fethalı okuyuşa göre kelime, ism-i mef'ûl kalıbında olacağından *"Allah tarafından açıklanmış ve tafsil edilmiş"* anlamına gelirken; kesreli okuyuşa göre ise "açıklayıcı" anlamına gelmektedir. Esasen her iki okuyuş da Kur'ân'da ele alınan anlam bütünlüğü ile örtüşmektedir. Çünkü Allah (cc), *"Bu Kur'ân, insanlara bir açıklamadır/*بيان للناس"[1088] ve *"Biz, Kur'ân'ı herşeyi açıklayıcı olarak (*تبيانا لكل شيئ*) sana indirdik"*[1089] gibi ifadelerle bu kitabın "**açıklayıcı**" vasfına işaret ederken; *"...Gerçekten âyetleri geniş geniş açıkladık/...*قد فصلنا الآيات"[1090] ve *"...(Allah), bilen bir kavim için âyetleri açıklamaktadır/*يفصل الآيات ..."[1091] gibi ifadelerle de kendisi tarafından "**açıklanmış**" olduğunu bildirmektedir.[1092]

---

anlamına da geldiğini aslında itiraf etmiştir. (Zemahşerî, **Keşşâf,** II. 99). Zaten bu sahâbîden bir başka rivâyette de kelimeyi "deve" olarak tefsîr ettiği nakledilmiştir. (Taberî, **Câmi',** V. 489). Kaldı ki benzer bir anlamın İncilde'de yer almasını M. Esed'in, mütercim hatası olarak yorumlaması açık bir zorlamadır.

1082 Hemen ifade edelim ki yapılan meal ve tefsîrlerde çoğunluk, kelimenin ilk akla gelen anlamı olan "deve" anlamını tercih etmiştir. Muhammed Esed, Ali Bulaç, Hamdi Yazır gibi bazı müellifler ise diğer kıraata da temas etmişlerdir.

1083 Konu ile alakalı sahâbenin özel mushaflarında bulunan müdrec okumalardan bu hususta bir çok örnek bulunmaktadır. Mesela, İbn Mes'ûd'un, "اِهْدِنَا" (Fatiha, 1/5) kelimesini, "اَرْشِدْنَا" diye; "مَشَوْا فِيهِ" (Bakara, 2/19) kelimesini, "مَرُّوا فِيهِ وَ مَضَوْا فِيهِ" diye (Bkz. Jeffery, **Materials**, s. 25); "فَأَزَلَّهُمَا" (Bakara, 2/36) kelimesini "فَوَسْوَسَ" diye okuması (Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 68); "الجَمَلُ" (A'râf, 7/40) kelimesini "الجَمَلُ الأَصْفَرُ" diye ya da "الجَمَلُ الأَصْفَرُ" diye niteleyerek (Jeffery, **Materials**, s. 43) okuması, bunun örneklerindendir. Aynı şekilde İbn Abbâs'ın "أَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلهِ" âyetini (Bakara, 2/196) "وَ أَقِيمُوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلهِ" şeklinde okuması (İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 85); "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا" (Meryem, 19/24) âyetini "فَنَادَاهَا مَلَكٌ مِنْ تَحْتِهَا" şeklinde okuması (Jeffery, **Materials**, s. 201) bunun örneklerindendir.

1084 Bkz. Mâide, 5/15; Hicr, 15/1; Nûr, 24/34, 46; Şuarâ, 26/2; Kasas, 28/2; Neml, 27/1; Duhân, 44/2; Zuhruf, 43/2; Talak, 65/11.

1085 Albayrak, Halis, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine,** Şûle Yayınları, İstanbul, 1992, s. 27.

1086 Nûr, 24/34, 46.

1087 "مبينات" kelimesi kıraat imamlarından İbn Âmir, Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "مُبَيِّنَاتٍ" diye okunurken, diğer kurrâ tarafından ism-i mef'ûl sıygası ile "مُبَيَّنَاتٍ" şeklinde okunmuştur. Bkz. Dimyâtî, **İthâf²**, s.324; Kâdî, **Büdûr**, s. 223; Muhaysin, **Muğnî**, III. 77-78; Kerîm, **Kırâât**, s. 354.

1088 Âl-i İmrân, 3/138.

1089 Nahl, 16/89.

1090 En'âm, 6/97, 126; A'râf, 7/32.

1091 Yunus, 10/5.

1092 Bkz. Albayrak, **Kur'ân,** s. 28.

Bunun Peygamber döneminde tezahür eden şekli, inanan insanlar tarafından sorulan sorular veya yaşanan problemler ve gelişen hadiseler üzerine vahyin inmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Yani Kur'ân'ın "açıklayıcı" olan rolü bir şekilde yerine gelmiş oluyordu. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı aynı anlamı ifade etmek üzere farklı lafızlarla okuması (yedi harf) ve/veya okunmasına izin vermesiyle de Kur'ân tilâvetinde kolaylık sağlandığı gibi mesajın anlaşılması ve açıklanması gerçekleşmiş oluyordu. Daha açık ifadeyle Kur'ân'ın "açıklayıcı" ve "açıklanmış" olma özelliği, farklı kıraat vecihleriyle de bir misyon icra etmiş olmaktadır. Demek oluyor ki kendi kendisini tefsîr eden ve açıklayan bir kitab hüviyetinde olan Kur'ân'ın bu misyonu, farklı okunuş biçimleri ile de bir kez daha ortaya çıkmıştır. Gerçekten resm-i hatta muvafık olarak sahîh kanalla bize ulaşmış olan kıraatlar arası farklılıklar, kimi zaman, âyetlerin anlamlarında farklı manalar meydana getirdiği gibi anlamlarını da açıklamaktadır.

Sahâbeden gelen şâz okuma örnekleri ise, eğer bir kıraat olarak görülmez ve Hz. Peygamber'den duydukları bir açıklama değilse, mutlaka bu âyetler üzerinde onların Kur'ân'ı şahsî açıklama denemeleridir.

Gerek sahîh gerekse zayıf kıraatlar çerçevesinde bu söylediğimizi izah ve ispat edecek bir çok örnek bulunmaktadır. Şimdi bunlardan bir kaç örnek sunalım:

a) Sahîh Kıraatlardan Örnekler

1. Örnek: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأمُورُ/ *Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi gözlüyorlar? İşler şüphesiz Allah'a döndürülür.*" (Bakara, 2/210)

Bu âyette yer alan "والملائكة" kelimesi, iki farklı hareke ile okunmuştur. Ebû Cafer bu kelimeyi kesreli olarak "وَالْمَلائكةِ" şeklinde okurken, cumhur kurrâ ise metindeki gibi merfû olarak okumuştur.[1093] Aynı âyeti İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ وَالْمَلآئِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ" [1094] şeklinde okumuştur.[1095]

Kıraatların Anlamları

Ebû Cafer'in kelimeyi kesreli okumasına göre iki farklı anlam verilmiştir:

1. Melâike'nin "فِي ظُلَلٍ" kelimesine atfı ile âyetin anlamı, *"Onlar, "Allah'ın (azap emrinin beyaz) buluttan gölgeler ve melekler içinde gelmesini mi bekliyorlar.* " şeklinde olur.[1096] Buna göre metin, " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَفِي الملائكةِ" [1097] şeklinde takdir edilmiş demektir.

2. Melâike'nin "الغمام" üzerine atfedilmesine göre âyetin anlamı, *"Onlar Allah'ın (azap emrinin beyaz) buluttan ve meleklerden (oluşmuş) gölgeler içinde*

[1093] Hemezânî, **Ferîd**, I. 445; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 227; Dimyâtî, **İthâf**², s. 15-16; Kâdî, **Büdûr**, s. 48; Kerîm, **Kırâât**, s. 32; Muhaysin, **Muğnî**, I. 240.

[1094] Taberî, **Câmi'**, II. 340; Suyûtî, **Dürr**, I. 580; Mu'âz b. Cebel'in (وركاء الأمر) şeklinde okuduğu da (Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 345) rivâyet edilmiştir. Ayrıca bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 476.

[1095] Hemezânî, **Ferîd**, I. 445; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 345; Ayrıca bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 476.

[1096] Kurtubî, **Câmi'**, III. 19.

[1097] Taberî, **Câmi'**, II. 340.

gelmesini mi bekliyorlar..."[1098] şeklinde olacaktır. Buna göre metin, "هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أن يَأتِيَهُمْ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمام وَمِنَ الملائِكَةِ وَقُضِيَ الأمْر" şeklinde takdir edilmiş demektir. Dikkat edilirse cer okumaya göre cümle, "ظلل" ya da "غمام" kelimesine atıfla bu anlamları kazanmaktadır.[1099]

Cumhurun okumasına göre âyette ihtilafa neden olan "ملائكة" kelimesinin, "يَأتِي" fiilinin ikinci fâili olarak merfû kılınmasına göre âyetin anlamı, *"Onlar, ancak (beyaz) buluttan gölgeler içinde Allah'ın meleklerle birlikte onlara gelmesini ve işin bitirilivermesini mi bekliyorlar..."*[1100] demek olur.

Çoğunluğun katıldığı bu okuyuşu, sahâbeden gelen bazı rivâyetler de desteklemektedir. Mesela, şâz kalan kıraatlardan (veya tefsîrlerden) İbn Mes'ûd'un okuyuşu bunlardandır. Rivâyete göre bu sahâbî, âyeti, "هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أن يَأتِيَهُمْ اللهُ وَالمَلائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَام"[1101] şeklinde okumuştur. Buna göre âyette yer alan "Allah" ve "melâike" kelimeleri, peşpeşe iki fâil olarak gelmiş ve resm-i hattın, "هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ أنْ يَأتِيَهُمْ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمام وَالمَلائِكَةُ ..." şeklindeki takdîm ve tehirli şeklini açıklamıştır.

Zaten "Allah'ın ve meleklerin gelmesi" kalıp olarak başka âyetlerde de geçmektedir ki[1102] bu veriler, cumhurun okuyuşunu desteklemektedir.

Ele aldığımız bu âyette de geçmekte olan "gelme", "gitme", "oturma" türünden mahlûkât için kullanılan bir takım fiillerin Allah için kullanılmasının keyfiyeti ve niteliği müteşâbih konusuna girmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu konuyu selef, mahiyetini kulların bilemediği hususlar arasında görerek, bunlar üzerinde yorum yapmaktan kaçınmışlardır. İmam Zuhrî, Evzâî, İbn Mübârek, Süfyân es-Sevrî ve İshak b. Râhûye gibi ilk dönem (selef) âlimleri, bu ve benzer âyetler için *"Bunları, Allahu Teâlâdan geldiği gibi şekilsiz benzetmesiz ve te'vilsiz okuyun"* demişlerdir.[1103] Ancak daha sonradan gelen âlimler (halef) ise bu tür âyetlerde ifade edilen *"Allah'ın gelmesinden..."* kastın, onun emrinin ve azabının inmesi ve gelmesi; kulları üzerinde emrettiği hükümlerin icrâ edilmesi... ve böylece inkar eden kafirlerin işlerinin bitirilmesi" şeklinde yorumlamışlar ve buna göre âyete anlam vermişlerdir. Kur'ân'da yer alan *"...ya da Rabbi'nin emrinin gelmesi/*أو يَأتِيَ أمْرُ رَبِّكَ..." (Nahl, 16/33) ve "*...azabımız geliverdi/*فَجاءَ هُمْ بَأسُنَا" (En'âm, 6/43) şeklindeki ifadeler de bu yorumu desteklemektedir.[1104]

1098 Bâzemûl, **Kırâât**, II. 477.

1099 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 251; Hemezânî, **Ferîd**, I. 444.

1100 Bkz. Beğavî, **Me'âlim**, I. 184; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 251; Hemezânî, **Ferîd**, I. 444; Beydâvî, **Envâr**, I. 308-309; Elmalılı şöyle der: *"...Buluttan yağmur umulursa da beyaz buluttan yağmur yağmayacağı için bunlar o sırada Allah'tan rahmet ümit etseler bile hilafılâde bir ümid olacağından böyle rahmet ümid ederken yağmur yerine ateş çıkmak gibi birdenbire belâlarını buluvermeleri melhuz olur."* (Elmalılı, **Hak Dini**, II. 737)

1101 Taberî, **Câmi'**, II. 340; Suyûtî, **Dürr**, I. 580; Mu'âz b. Cebel'in (وقَاء الأمر) şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir. Bkz. Ukberî, **İ'râb**, I. 244; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 345; Şevkânî, **Feth**, I. 211; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 476.

1102 Mesela bkz. En'âm, 6/158; Nahl, 16/33; Furkân, 25/25; Fecr, 89/22.

1103 Hâzin, Alâu'd-Dîn Ali, **Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.(**Kitâbu Mecmûa mine't-,Tefâsir**'in içinde), I. 308.

1104 Geniş bilgi için bkz. Taberî, **Câmi'**, II. 342; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 250-251; Kurtubî, **Câmi'**, III. 19; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 343; Elmalılı, **Hak Dini**, II. 737-738.

Sonuç olarak bu âyette ihtilafa neden olan kelime üzerindeki iki farklı okuyuş ile *"Allah'ın buluttan ve meleklerden (oluşmuş) gölgeler içinde gelmesi..."* ve *"Allah'ın buluttan gölgeler içinde melekler ile gelmesi..."* şeklinde iki ayrı anlam ortaya çıkmıştır. Sahâbeden gelen diğer okuyuş da cumhurun kıraatını desteklemektedir. Aslında her iki kıraatta da âyetin anlamı üzerinde ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Her iki okuyuşta da "Allah'ın gelmesi" ifadesi, mecâzî anlamda kullanılmıştır. Ve "helak emri" kendilerine geldiğinde kafirler işin/işlerinin bitirileceği tehdidi ile ikaz edilmişlerdir. "Meleklerin gelmesi"nden kasıt ise, indirilecek olan muhtemel bir azabı (helak emrini) insanlar üzerinde icrâ etmekle görevli olmaları ve insanlara bunu tatbik etmeleridir.[1105]

2. Örnek: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ / *Ey inananlar, namaza dur (mak iste)diğiniz zaman yıkayın: yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi; meshedin; başlarınızı ve topuklara kadar ayaklarınızı."* (Mâide, 4/6).

Bu âyetteki "أرجلكم" kelimesinde farklı okuyuşlar vardır: Ebû Ca'fer, Ebû Amr, İbn Kesîr, (Ebû Bekir'den gelen rivâyetle)Âsım, Hamza ve Halef, kelimeyi "أَرْجُلِكُمْ/ercülikûm" diye; Nâfî, İbn Âmir, (Hafs'dan gelen rivâyetle) Âsım ve el-Kisâî ise metindeki gibi "وَأَرْجُلَكُمْ/ercüleküm" diye okumuşlardır.[1106] Aynı kelimeyi Hasan Basrî, lâm'ın ötresi ile merfû olarak "أَرْجُلُكُمْ/ercülüküm" şeklinde okumuştur.[1107]

Kıraatların Anlamı

Kelime üzerindeki sahîh iki kıraat göz önüne alındığında "أرجلكم" kelimesinde iki farklı okuyuş şekli ortaya çıkmaktadır. Bu da "أرجلكم" kelimesindeki "ل" harfinin nasb ve cerr kıraatına göre okunmasıdır:

Bu durumda konuyu iki şıkta ele alabiliriz:

a. Nasb Kıraatına Göre Anlam:

Âyetteki kelimeyi lâm harfinin fethası ile "أَرْجُلَكُمْ" şeklinde okumaya göre anlam, *"Yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi; ökçelere kadar ayaklarınızı yıkayın. Başınıza da meshedin."* şeklindedir. Kelime bu şekilde okunduğunda, kendinden hemen öncekine "وامسحوا /meshedin" fiiline değil; "فاغسلوا/yıkayın" fiiline atfedilmiş olunmaktadır. Bu okuyuşa göre âyette takdim ve tehir bulunmaktadır. Çünkü "أَرْجُلَكُمْ" lafzı abdesteki tertip itibariyle başa meshetmeden sonra olduğu için son kısımda kalmıştır. Bundan dolayı kimi âlimler abdestte tertibi vacip görmüşlerdir.[1108]

[1105] Geniş bilgi için bkz. Taberî, **Câmi'**, II. 342; Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 250-251; Kurtubî, **Câmi'**, III. 19; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 343; Elmalılı, **Hak Dini,** II. 737-738.

[1106] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 242; Ezherî, **Me'ânî,** s. 139; Ğalbûn, **Tezkire,** II. 385; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 437; Dânî, **Teysîr,** s. 82; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 254; Dimyâtî, **İthâf²**, s. 198; Kâdî, **Büdûr,** s. 89; Kerîm, **Kırâât,** s. 108.

[1107] İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 208; Ukberî, **Tibyân,** I. 422; Kâdî, **Kırâât,** s. 42.

[1108] Taberî, **Câmi'**, IV. 467; Ezherî, **Me'ânî,** s. 139; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 437; Mekkî, **Keşf,** I. 407; Beydâvî, **Envâr,** II. 241-242; İbn Kesîr, **Tefsîr,** I. 25.

b. Cer kıraatına Göre Anlam:

Kelimeyi kesreli okumaya göre ise âyetin anlamı: "*...yüzünüzü ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayın. Başınıza ve ayaklarınıza (ökçelerinize kadar) meshedin.*" şeklinde olur.[1109] Bu durumda ise ayaklara meshetmek farz demektir. Buna göre abdestte ayakların hükmü, meshedilmesidir. Çünkü "بِرُؤُسِكُمْ" lafzına atfen anlam itibariyle ayakların hükmü bu olacaktır.[1110]

Aynı kelimeyi Hasan el-Basrî'nin merfû olarak "أرْجُلُكُمْ" şeklinde okumasına göre de iki anlam bulunmaktadır: İlk anlama göre "أرْجُلُكُمْ" kelimesi mübteda, haberi ise mahzûf olan "اغسلوها" fiilidir. Bu yoruma göre anlam "*ayaklarınızı yıkayınız*" şeklinde olur.[1111] Yani ayağın hükmü yıkamadır. Çünkü "أرْجُلُكُمْ" kelimesinin haberi mahzûftur; o da gusle racidir, yıkamanın hükmünü alır ve nasb kıraatı gibi anlam ifade eder.[1112] Hatta bu durumda kelimenin yıkamaya delâletinin daha kuvvetli olduğu bile söylenmiştir. Buna göre âyetin takdirî, "إذَا قُمْتُمْ إلي الصَّلاةِ ... أيْ أرْجُلُكُمْ وَاجِبٌ غَسْلُها أوْ مَفْرُوضٌ غَسْلُهَا" şeklinde olur.[1113] İkinci anlama göre ise "أرجلكُمْ" kelimesinin mahzûf haberi "وامسحوا" fiilidir. Zemahşerî bu ihtimal üzerinde de durmuştur.[1114] Buna göre âyetin anlamı, "*ökçelere kadar ayaklarınızı mesh edin*" şeklinde olacaktır.[1115] Zaten, Hasan el-Basrî'nin ayaklar ile alakalı olarak, - ki Taberî de aynı görüştedir[1116]- kişinin yıkama ile mesh etme konusunda muhayyer olduğunu; dilerse mesh, dilerse yıkayabileceğini *söylediği nakledilmiştir.*[1117]

Kısacası bu kıraatın her iki anlama da ihtimali bulunmaktadır. Haberi mahzûf olduğundan, âyetin başında yer alan "فاغسلوا" fiiline atfedildiğinde, "*ökçelere kadar yıkayın*"; "وامسحوا" fiiline atfedilmesine göre ise, "*ökçelere kadar ayakları mesh edin*" demek olacaktır.[1118]

Bu âyette bulunan meşhûr iki farklı kıraat ile Hasan'dan gelen şâz kıraat, âyete farklı anlamlar verilmesine ve mezhep imamları arasında ihtilafa neden olmuştur. Fıkıh mezheplerinden Hanefî, Şafiî, Mâliki ve Hanbelî mezhebi başta olmak üzere genel olarak Ehli Sünnet ekolü ve Zeydiyye mezhebi[1119] nasb kıraatını göz önüne alarak ayakların yıkanmasıyla amel etmişler ve cerr kıraatını da bu doğrultuda, te'vil etmişlerdir.[1120] Buna karşın Zahirî mezhebininin imamı Dâvud ez-Zâhirî, kişinin ayağını hem yıkaması hem de mesh etmesininin gerektiğini söylerken, Şia'dan Caferî mezhebi ise cerr kıraatını göz önüne

---

1109 Krş. Çetin, **Kıraat,** s. 170.

1110 Taberî, **Câmi',** IV. 467 vd.; Mekkî, **Keşf,** I. 406.

1111 İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 208; Ukberî, **Tibyân,** I. 422; Ukberî, **İ'râb,** I. 430; Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 599; Kâdî, **Kırâât,** s. 42.

1112 İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 208; Ukberî, **Tibyân,** I. 422; Ukberî, **İ'râb,** I. 430; Kâdî, **Kırâât,** s. 42.

1113 İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 208.

1114 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 599.

1115 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 599.

1116 Taberî, **Câmi',** IV. 466-477.

1117 Ebû Hayyân, **Bahr,** IV. 192.

1118 Ebû Hayyân, **Bahr,** IV. 192.

1119 Şevkânî, **Feth,** II. 18.

1120 Konu ile alakalı mezheplerin görüşlerini detaylı olarak görebilmek için bkz. İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Müctehid,** Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., I. 41 vd; Ebû Hayyân, **Bahr,** IV. 192. İbn Kudâme, **Muğnî,** I. 90-92; Cezerî, Abdurrahmân, **Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbâ',** Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984/1404, I. 53-64.

olarak, âyette ayağa mesh edilmesinin kastedildiğini, nasb kıraatının da yine bunu desteklediğini değişik delillerle izah etmeye çalışmıştır.[1121]

Ele aldığımız bu âyette yer alan farklı iki kıraat kadar bir başka kıraat üzerinde tartışmanın yaşandığını görmediğimizi burada ifade edelim.[1122] İhtilafa ve ayrılığa sebep olan "أرجلكم" kelimesindeki bu farklı kıraatların her birinden ayakların yıkanmasına ve meshedilmesine bizi götürecek naklî, aklî ve gramatik bir çok delil ileri sürülmüştür.

Nasb kıraatı gereği, abdestte ayakların yıkanması kanaati, cumhurun genel görüşüdür. Ancak âyette yer alan cerr kıraatı da kurrânın bir kısmı tarafından okunmuş ve fakihlerin bir kısmı bu okuyuş doğrultusunda abdestte ayakların meshedilmesi fikrini savunmuştur.

Her iki görüş sahipleri de bu konudaki kanaatlerini âyet üzerindeki bu iki kıraat dışında konu ile alakalı hadisleri ve sahabe kavillerini delil olarak kullanmışlardır. Bu haberlerden bir kısmı şunlardır:

Bir yolculuk esnasında Hz. Peygamber biraz geride kalmış, yetiştiğinde ise, sahâbenin vakti giren namaz için abdest aldıklarını ve ayaklarını yıkarken de mesheder gibi az su ile yıkadıklarını görmüştü. Bunun üzerine yüksek bir sesle iki veya üç kez *"Cehennemde yanacak topukların vay haline!"* buyurdu.[1123]

Hz. Ömer'in ise şöyle dediği rivâyet edilir: "Bir adam abdest aldı, bir ayağında tırnak kadar bir yeri (kuru) bıraktı. Peygamber (sav) onu gördü, şöyle dedi: "Dön, güzel abdest al' dedi. Adam yeniden abdest aldı."[1124]

Abdu'l-Melik İbn Meysere, Nizal'in şöyle dediğini anlatıyor: "Ali'yi gördüm, öğle namazını kıldı, sonra Rahbe'de insanlar (a öğüt vermek, vaaz etmek) için oturdu. Su getirildi, yüzünü, ellerini yıkadı, başını ve ayaklarını meshetti. 'Abdestli olanın abdesti budur' dedi."[1125]

İşte bu ve benzer haberler âyetteki nasb kıraatı ile beraber, ayakları yıkamanın farz olduğunu göstermektedir. Çünkü hadisler, Kur'ân'ın bir anlamda açıklayıcısı konumunda olduğundan, bu âyetteki farklı kıraatlardan kaynaklanan farklı anlamları da Hz. Peygamber'in sünneti açıklığa kavuşturmaktadır. Dolayısıyla sünnet, abdest alırken ayakların meshine değil, topuklara kadar yıkamanın gereğine delalet etmektedir.[1126]

[1121] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,** Matbaatü'l-İlmiyye, Necef, 1377/1957, III. 452; Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyn, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kurân,** Müessesetü Matbûâti İsmailiyyân, II. Baskı, Kum, 1392/1972, V. 222; Tabersî, **Mecma'**, II. 163-1167; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 191-192; İbn Kudâme, **Muğnî,** I. 90-92.

[1122] Ülkemizde bu konuda ilim mahfillerinde tartışmalar da yapılmıştır. Bkz. Uğur, Müctebâ, **"Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Ayakların Yıkanması"**, *İA*, c.: 3, sy.: 2, Nisân, 1989, s. 16-28; Ateş, Süleyman, **"Abdeste Ayakların Meshedilmesi Veya Yıkanmasının Hükmü"**, *İA*, c.: 3, sy.: 4, Ekim, 1989, s. 188-193; Kaya, Remzi, **"Kıraat Açısından Abdest Âyeti"**, *UÜİFD*, 1993, s. 255-266.

[1123] Bu konudaki hadislerin farklı varyantları için bkz. Buhârî, İlim, 3, 30; Vudû', 27, 30, 39, 40; Müslim, Tahâret, 25, 28, 30; Ebû Dâvûd, Tahâret, 46; Tirmizî, Tahâret, 31; İbn Mâce, Tahâret, 55; Ahmed, **Müsned**, III. 424.

[1124] Müslim, Tahâret, 31.

[1125] Taberî, **Câmi'**, IV. 453.

[1126] Bu ifade, İmâm Şafiî'ye aittir. Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle,** tahk. Ahmed

Ancak nasb kıraatını destekleyen bu haberler yanında cerr kıraatını destekleyen haberler de bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçı şunlardır:

Mûsâ b. Enes, Enes (ra)'e şöyle dedi: "Ey Ebû Hamza, Haccâc Ehvaz'da konuşma yaptı, temizliği (yani abdesti) anlattı: "Yüzlerinizi, ellerinizi yıkayınız., başınızı meshediniz, ayaklarınız ise insanın en kirli uzuvlarıdır, ayakların altını, üstünü ve topuklarını yıkayınız' dedi. (Sen Haccâc'ın bu sözüne ne dersin?) Enes şöyle cevap verdi: "Allah doğru söyledi, Haccâc yalan söyledi. Yüce Allah: 'Başlarınızı ve ayaklarınızı meshediniz' buyurdu."[1127]

Enes'den gelen bir diğer rivayette o şöyle demiştir: *"Kur'ân meshi indirdi, sünnet yıkamayı getirdi".*[1128]

İkrime de İbn Abbâs'ın, *"Abdest, iki yıkama ve iki meshtir."* dediğini nakleder.[1129] Bir diğer haberde bu sahâbînin, *"Ayakları abdestte yıkamak gerekmez. Bu konuda âyette sadece mesh (hükmü) indi/* ليس علي الرجلين الغسل إنما نزل فيها المسح" dediği; kendisinin de abdest aldığında ayaklarına meshettiği rivâyet edilir.[1130]

Aynı konuda daha ilginç bir açıklama ise Şa'bî'den gelmektedir. Abdestte ayaklara sadece meshin farz olduğunu yoksa yıkamanın gerekmediğini savunan bu âlimin, *"Görmüyor musun, teyemmümde sadece abdest alındığında yıkanan yerler meshedilir, abdestte meshedilecek yerler (baş ve ayaklar) ise terkedilir."* dediği nakledilir.[1131]

Kısacası ikinci görüşü de destekleyecek gerek sahâbe'den gerekse onlardan sonra gelen tabiînden kurrâ ve müfessirler bulunmaktadır.

Her iki görüşü bir arada değerlendiren Elmalılı M. Hamdi Yazır bu konuda şu ifadelere yer verir: "Burada ancak şu kadar söyleyelim ki çıplak ayaklara meshetmeyi caiz görmek, âyetin sonundaki "يريد الله ليطهركم /Allah sizi temizlemek istiyor…" diye açıklanan temizlik hikmetine kesin olarak aykırı bulunduğu ve hele yıkanmamış kirli ayaklarla camilere girmenin temizlik şöyle dursun, normal temizlik ile bile uyuşmasının mümkün olmadığı ortadadır. Nitekim ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde biraz kuruluk kalmış olanlar hakkında Resûlullah "ويل للأعقاب من النار / vay şu ökçelerin ateşten haline" buyurmuş ve tekrar yıkanmasını emretmiştir. Bir de maksad mesh olsaydı "برؤوسكم" gibi sadece "وأرجلكم" demek yeterli olur, "إلي الكعبين / topuklara kadar" kaydına hiç de gerek kalmazdı. Bu da farzın esasının yıkamak olduğuna ve meshin buna dayanması lazım geldiğine işaret eder…."[1132]

Cassâs da âyette "**yıkama**" ve "**meshetme**" noktasındaki bu kapalı kısmı sünneti devreye sokarak izah etmek gerektiğini şu şekilde ifade eder: *"...Farklı*

Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1939/1358, s. 29 (دل علي انه غسلٌ لا مسح).
Ayrıca bkz. Kurtubî, **Câmi'**, VI. 61 (وهو الثابت من فعل النبي صلي الله عليه وسلم …).

1127 Taberî, **Câmi'**, IV. 469; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II. 26.

1128 Taberî, **Câmi'**, IV. 469. "عن أنس قال: نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل"

1129 Taberî, **Câmi'**, IV. 469. İki yıkama ile el ve yüz; iki mesh ile de baş ve ayaklar kastedilmiş olmaktadır.

1130 Taberî, **Câmi'**, IV. 470.

1131 Taberî, **Câmi'**, IV. 470; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II. 26.

1132 Elmalılı, **Hak Dini**, III. 171-172 (Özetle alınmıştır.)

iki anlamın ortaya çıkmasına neden olan iki kıraattan birine göre amel edilmesi, bu âyetin mücmel olduğunu göstermektedir. Mücmelin de usûlde belirtilen esaslar çerçevesinde açıklanma zorunluluğu vardır ki bu âyeti Hz. Peygamber'in 'ayakları yıkama' ile ilgili hadisleri beyân etmektedir ve âyette şâri'in maksadını ortaya koymaktadır."[1133]

Diğer yandan nasb kıraatı ile ayakların yıkanması gerektiğini savunan Ehl-i Sünnet âlimleri, cer kıraatı göz önüne alındığında, *"...ayaklarınıza meshediniz."* şeklindeki anlam konusunda, **"mesh"** kelimesinin **"hafif yıkama"** ile **"mesh etme"** manasında müşterek bir anlamı bulunduğunu, bu şekilde bir anlamın belki mestler üzerine mesh yapma anlamında yorum lanabileceğini söylerler. Mesela, Mekkî, kıraat alanında ilk kalem oynatan Ebû Ubeyd'in de **"mesh"** kelimesinin bir çok anlamı yanında yıkama anlamına da geldiğini söylediğini belirtir.[1134] Zaten, bir çok sahâbe, mestlere meshetmenin caiz olduğunu Hz. Peygamberden rivâyet ettikleri sözlerle ve uygulamalarıyla ortaya koymuşlardır.[1135] Hatta Hz. Peygamber'in mest üzerine mesh ettiği konusundaki haberlerde[1136] tevâtürün bulunduğu bile söylenmiştir.[1137]

Şia mezhebi ise, Ehl-i Sünnet'e mukabil cerr kıraatını tercih ederek, ayakları meshetmenin gerekli ve yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Kelime mecrûr okunduğunda "رزوسكم" lafzına atfedilmekte; bu da ayakların meshedilmesini gerekli kılmaktadır. Mansûb okumak suretiyle "أيديكم" üzerine atfetmek uzak bir ihtimaldir. Çünkü yüz ve ellerin yıkanmasına işaret eden ve ayrı hükmü bildiren "فاغسلوا وجوهكم إلي المرفق" cümlesi, "وامسحوا برزوسكم" cümlesinin gelmesi ile hükmünü kaybetmiştir. Hükümsüz bir cümlenin üzerine ise atıf yapılamaz. Cerr kıraatını tercih eden Şîa, fethalı kıraatın da ayakların meshedilmesini gerekli kıldığını ileri sürmektedir. Açıklamalarına göre "وامسحوا" cümlesindeki "رزوس" lafzı mahallen mansûb, 'ba' harfi cerri ile de lafzan mecrûrdur. Dolayısıyla "أرجل" kelimesi, "رزوس" kelimesinin mahalline atfedildiğinde o da mansûb olur. Mecrûr olması, "رزوس" lafzının zâhirîne atfedilmesinden kaynaklanmaktadır.[1138]

Sünnî ekolde olduğu gibi Şîa da cerr kıraatını tercih ederken, bunu bir takım rivâyetlerle de temellendirmektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere sahâbeden Enes b Mâlik başta olmak üzere, İbn Abbâs ve Hz. Ali, tabiînden Şa'bî, İkrime, Hasan Basri gibi bir kısım âlimler, bu kanaatlerini değişik

---

[1133] Cassâs, Ebubekir Ahmed b. Ali, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, II. 488.
[1134] Mekki, **Keşf**, I. 406.
[1135] Kurtûbi, **Câmi'**, VI. 63.
[1136] Allah'ın elçisi, giydiği mestler, ayakkabılar ve çoraplar üzerine meshetmiştir. Ca'fer b. Amr'ın babasından nakline göre, "Peygamber(sav)'in, sarığı ve ayakkabıları üzerine meshettiğini gördüm" dediği nakledilir.(Buhârî, Vudû', 48). Muğîre b. Şu'be den de Hz. Peygamber sarığına, ayakkabısına ve çorapları üzerine mesh ettiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. (Bkz. Bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret, 61; Tirmizî, Tahâret, 74-75; İbn Mâce, Tahâret, 88; Ahmed, Müsned, IV. 244, 248, 251, 252 ; VI. 13-14); Ateş, **Tefsîr**, II. 750.
[1137] Cassâs, **Ahkâm**, II. 491-492; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, **Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadisi'l-Mütevâtir**, Beyrut, 1403/1983, s.32; Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîru'l-Merâğî**, Beyrut, 1394/1974, VI. 63: Bâzemûl, **Kırâât**, II. 527; Dağ, **Kıraat**, s. 176.
[1138] Dağ, **Kıraat**, s. 219-220 (Tûsî, **Tehzîbü'l-Ahkâm**, tahk: Hasan Mûsevi Horasan, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Tahran, 1390/1970, I. 71'den naklen)

şekillerde ifade etmişler ve abdestte ayakların mesh edilmesinin farz olduğunu, yıkamanın ise Peygamber'in sünneti olduğunu söylemişlerdir.[1139]

Ülkemiz müfessirlerinden Süleyman Ateş, cer kıraatının daha isabetli olduğunu ifade ederken[1140]; Yaşar Nuri Öztürk ise, nasb kıraatının azîmet yönüyle cer kıraatının da ruhsat boyutu ile değerlendirilebileceğini söyleyerek âyetin iki anlama da imkan verdiğini söylemiştir.[1141]

Buraya kadar nakledilenlerden anlaşılmaktadır ki âyette iki kıraat vardır. Nasb ve cerr kıraatı. Her iki kıraat da kişinin tercihi hangi istikatmette olursa olsun farklı bir anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Böylece bu farklı kıraatlarla da âyetin anlamında bir genişlik meydana gelmiş olmaktadır. Nasb kıraatı ayakların yıkanmasını gerekli kılmaktadır. Cer kıraatı ise, kendisine daha yakın olan "meshediniz" anlamındaki "وامسحوا" fiiline matuf kılındığında, "meshetme" anlamına gelmektedir. Bu durum Arap grameri açısından makul görülebilecek bir kuralla ortaya çıkmaktadır. Ancak nasb kıraatını savunan cumhur, cerr kıraatını da kendi görüşleri doğrultusunda te'vil yoluna gitmişler ve mesh kelimesinin, Arap dilinde "hafif yıkama" anlamına da gelebileceğini dolayısıyla burada ayağınızı da hafif yollu yıkayınız" denmiş olabileceğini söylemişlerdir. Ya da bu cerr kıraatında öngörülen "mesh"den kastın, ayağında mest bulunanlarla alakalı özel bir duruma işaret olabileceğini söylemişlerdir. Onları, bu kanaate zorlayan gerekçe ise, konu hakkında Hz. Peygamber'in genel olarak ayağını yıkadığı ve abdest aldığında ayaklarında kuru yer bırakan kimseler için tehditkar bir şekilde ikazda bulunmasıdır.

Abdestte ayakların yıkanmasını savunan cumhurun dayandığı nasb kıraatı, bu konuda sünnetten gelen deliller arasında Hz. Peygamber'in ayaklarını dikkatli yıkamayanlarla alakalı söyledği sert ifadeler ve âyette ellerin dirseklere kadar yıkanmasını ifade için kullanılan "إلى المرافق" (dirseklere kadar) ifadesine uygun olarak ayaklar için de "إلى الكعبين" (ökçelere kadar) lafzının gelmiş olması, delil açısından dikkat çekicidir. Bu nedenle olacak Müslümanların çoğunluğu, bu gerçeği göz önüne alarak hareket etmişlerdir.

Cerr kıraatı ise Arap dil kuralları açısından daha güçlü ve âyetten ilk anlaşılabilecek bir hüküm olma özelliğini taşımaktadır. Elbette bu kanaatin sahâbeden ve Peygamber'den değişik haberlerle desteklenmiş olması, abdestte ayakların meshine de bir yer olduğunu göstermektedir. Nitekim Enes b. Mâlik, İbn Abbâs gibi bazı sahâbîlerin, Hasan el-Basrî ve Şa'bî gibi tabiînden bazı âlimlerin, muhtelif görüşleriyle şâz kalsa da Caferiyye ve Zâhiriyye mezhebi[1142] gibi bazı ekollerin ve Taberî gibi bir kısım müfessirlerin görüşü de bu merkezdedir.

Toplumumuzda bazı zamanlarda ayakların yıkanmasında güçlüğün olduğu anlar olabilmektedir. Böyle bir durumda abdest alındığında yıkama yerine mesh ruhsatının işletilmesi düşünülebilir. Ehl-i Sünnet'in "mesh" kelimesinin az

---

1139 Konu ile alakalı rivâyetler için bkz. Taberî, **Câmi'**, IV. 469-471.
1140 Ateş, **Tefsîr**, II. 477.
1141 Öztürk, Yaşar Nuri, **Kur'ân'daki İslâm**, Yeni Boyut, İstanbul, 1993, s. 659-660.
1142 Bu mezhebin görüşünde abdestte ayakların hem meshi, hem de yıkanması zorunludur. Ancak abdestte "mesh"e yer verilmesi, önemli bir noktadır.

yıkamak anlamını ileri sürerek kelimeyi yine yıkamaya hamletmesi bir zorlamadır. Eğer âyette yer alan "mesh" kelimesi ile "yıkamak" amaçlanmış ise niçin yeni bir fiilin kullanılmasına gerek duyulmuştur. Bunun cevabını vermek mümkün değildir. Dolayısıyla âyette eğer bir uzvun mesh edilmesi isteniyorsa bundan başka kelimenin tâlî anlamları göz önüne alınarak bir başka anlam değil, "mesh etme" anlamı kastedilmiş olmalıdır. Aynı mantıkla başın da az bir yıkama ile yıkanması niçin söylenmemiştir? Bu nedenle cer kıraatı göz önüne alındığında âyette "ayağa mesh etme" emrinin verilmiş olması ve bu anlamın da en azından âyette bir vecih olduğu anlaşılmaktadır. Belki abdestte ayakların yıkanması bir azîmettir. Mesh ise bir ruhsattır. Ayaklarda bulunan mestler üzerine mesh edilmesinde de aynı espiri bulunmaktadır.

Sonuç olarak bu âyette yer alan kıraat farkı ile iki farklı hüküm ortaya çıkmakta ve âyetin anlamı bu farklılık sonucu genişlemektedir. Başlığımız altında sahîh kıraatlardan bu örnekler dışında başka örnekler üzerinde durmak mümkünse de biz bu kadarla yetiniyoruz.[1143]

b. Şâz Kıraatlardan Örnekler

1. Örnek: " وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ / *...Orucu tutmakta zorluk çekenlere ise bir miskin doyumu fidye vermek vardır. Bununla beraber gönül isteğiyle kim (fidyeyi fazla fazla vererek) bir iyilik yaparsa o, kendisi için daha iyidir. Bilirseniz oruç tutmanız, sizin için daha hayırlıdır.*" (Bakara, 2/184)

Bu âyette "يُطِيقُونَهُ" kısmı üzerinde farklı okumalar vardır: On kurrâ imam bu kelimeyi "يُطِيقُونَهُ" diye okumuştur. Aynı kelime üzerinde sahâbe ve tabiînden

---

[1143] Bu örnekler dışında ayrıca şu örnekleri de burada zikretmek mümkündür: **a.** Bakara, 2/259. âyette geçen "أعلم" kelimesi hem muzarî (أَعْلَمُ), hem de emir (فَاعْلَمْ) olarak okunmuştur. Buna göre "*...Bu işler kendisine açıkça belli olunca (Allah) dedi ki: "**Bil ki Allah her şeye kadirdir.**"* anlamında olabileceği gibi; "*...Bu işler kendisine açıkça belli olunca 'Allah'ın her şeye kadir olduğunu **biliyorum**' dedi.*" şeklinde bir anlama da sahiptir. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s 86; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 100; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 343); **b.** Yunus, 10/16. âyette geçen "ولا ادراكم" kelimesi, "وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ /*...onu size hiç **bildirmezdi.***" şeklinde okunduğu gibi, "وَلَأَدْرَاكُمْ /*...onu size (vasıtasız bir başka şekilde) **bildirirdi**...*" şeklinde de okunabilmiştir. İbn Kesîr'in okuması olan ikinci kıraatta kelime nefiy değil, olumlu bir anlam ifade etmektedir. (Bkz. Mekkî, **Keşf**, I. 514; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 617). **c.** Kasas, 28/48. âyette "سحران" kelimesi Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından sin harfini elifsiz (uzatmadan) ha harfinin sükûnu ile "سِحْرَانِ" şeklinde okunurken, diğer imamlar ise sin harfini üstünlü, hâ harfini ise kesreli olarak "سَاحِرَانِ" şeklinde okumuştur. (Dânî, **Teysîr**, s. 172; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 341-342; Kerîm, **Kırâât**, s. 392) Buna göre iki farklı şekilde okunmasına göre kelimenin anlamı, "*İki sihir...*" ile "*... **iki sihirbaz***" şeklindedir. Kur'ân yorumcuları "*iki sihir/büyü*" ile, Tevrat-Kur'ân, İncil-Kur'ân, ya da Tevrat-İncil ihtimalleri üzerinde dururken; "*iki sihirbaz*/ساحران" şeklinde okunduğunda ise, Hz. Musa ve Hz. Muhammed; Musa ve Harun ve Hz. Muhammed ve Hz. İsa ihtimalleri üzerinde durmuşlardır. (İbn Cevzî, **Zâd**, VI. 227; Çetin, **Kıraat**, 311-312); **d.** Zuhruf, 43/19. âyeti "وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ /***Rahmân'ın kulları** olan melekleri dişi saydılar. Onların yaratılışlarına mı şahit oldular ki (böyle hüküm veriyorlar)? Şahitlikleri yazılacak ve (bundan) sorulacaktır.*" şeklindedir. Bu âyette yer alan "عباد الرحمن" kısmındaki "عباد/*ibâd*" kelimesi, aynı zamanda "عند/*inde*" şeklinde de okunmuştur. Bu durumda anlam, "*...Tuttular, **Rahmânın yanında bulunan meleklere dişilik** isnat ettiler...*" şeklinde olacaktır. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 439; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 320; Kerîm, **Kırâât**, s. 490).Bütün bu örneklerde, âyetlerde bulunan farklı okumaların manada bir [illegible] genişlemenin yaşandığı açıkça görülmektedir.

muhtelif okuma vecihleri nakledilir. Abdullah b. Abbâs, Hz. Âişe, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime ve Atâ'dan nakledildiğine göre, onlar kelimeyi "يُطَوَّقُونَ/yutavvakûne" şeklinde okumuşlardır.[1144] Diğer bir rivâyette ise yine Âişe, Mücâhid, Tâvûs ve Amr b. Dînâr'ın kelimeyi "يَطَّوَّقُونَ/yettavvakûne" şeklinde okudukları[1145]; İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid'in ise "يُطَيَّقُونَ/yutayyakûn" ve "يُطَيِّقُونَ/yutayyikûn" diye de okudukları zikredilir.[1146]

Kıraatların Anlamları

Bu âyette farklı okumalara neden olan "يطوقونه" kelimesi "طوق" mastarından türemektedir. "Tavk/طوق", bir nesneye güç ve tâkat getirmek manasına birinci babdan mastardır. "et-Tatvîk/التطويق", bir kimseye bir iş teklif etme, kudret verme; bir işin, kişiye kolaylaştırılması ve ruhsat verilmesi gibi anlamlara gelir.[1147] "Tavk/الطوق" ve "tâkat/طاقة" boyuna takılan gerdanlık ve ağır demir anlamına da gelir.[1148] "Tâkat/طاقة" ise insanın meşatkkat ve zorluk ile yerine getirdiği şeye denir.[1149]

Kurtubî bu kelime üzerinde dururken "أطاق - أطيق-طاق" kalıplarının hepsinin aynı anlamda olduğunu söyler ve konu ile alakalı sahâbeden nakledilen şâz rivâyetleri de "sahâbe tefsîri" çerçevesinde değerlendirir.[1150] Râğıb ise, "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" duâsının anlamının *"Ey Rabbimiz, yapması bize zor gelen şeyleri bize yükleme!"* şeklinde olduğunu yoksa *"Bizim yapmaya gücümüzün yetmediği şeyleri bize yükleme"* anlamında olmadığını; çünkü Allah'ın insana zor gelen şeyleri de yükleyebileceğini ifade etmiştir.[1151] Diğer yandan tâkat kelimesi, "vüs'/وسع" ve "istitâat/استطاعة" anlamında kullanılsa da aslında aralarında ince bir fark bulunmaktadır. Çünkü "vüs'/وسع" tâkatın üstündedir. "Vus'/وسع" birşeye kolaylıkla kadir olmak, "tâkat/طاقة" ise şiddet ve meşakkatle kâdir olmaktır. Bu nedenle "itâka/إطاقة" gücü yetmek, dayanmak manasına gelirse de aslında tahammül edememek, güç tükenmek, zor dayanmak hatta dayanamamak anlamlarına da gelmektedir. Buna "tatvîk", "tatavvuk", "tatayyuk" ve çaba sarfetmek anlamında "ictihat" da denir…[1152]

Kelimenin, "Bir şeye gücü yetme, tahammül edebilme" anlamı göz önüne alındığında *"Oruca gücü yeten kimseler, (dilerlerse) bir yoksul doyumu fidye verir"* demek olur. Bu durumda âyette "oruç tutmaya gücü yetenlerin aynı zamanda fidye de verme konusunda muhayyer olmalarının bir anlamı kalamaz. Dolayısıyla kelimeye böyle bir anlam vermek uygun görünmemektedir. Kelimenin ikinci anlamı olan "bir şeye zor tahammül etme ve güç yetirme anlamı" göz önüne alındığında ise "يُطيقونه" kelimesinin ifade ettiği anlam,

---

[1144] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 118.

[1145] Kelimenin aslı, "يَتَطَوَّقُونَ" şeklindedir. Kolaylık olması için fiildeki(ت) harfi (ط) harfine çevrildiğinde okunuşu "يَطَّوَّقُونَ/yettavvakûne" şeklinde olur.

[1146] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 118.

[1147] İbn Manzûr, **Lisân**, X. 232.

[1148] Râğıb, **Müfredât**, s. 312.

[1149] Râğıb, **Müfredât**, s. 312.

[1150] Kurtubî, **Câmi'**, II. 192.

[1151] Râğıb. **Müfredât**. s. 312. Krş. A'râf, 7/157; İnşirah, 94/2.

[1152] Elmalılı, **Hak Dini**, I. 632-633.

"Oruca zor tahammül eden kimseler ise bir miskin doyumu fidye verirler..." şeklinde olacaktır. Bu anlam ilk dönem Müslümanlarına ait oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer oldukları görüşüne ve sahâbenin çoğunluğundan nakledilen görüşe[1153] de uygun düşmektedir. Bu durumda âyetin hükmü, bir sonraki âyette *"Sizden kim o aya erişirse orucu tutsun..."* anlamındaki " فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ifadelerle nesh edildiği söylenmiştir.[1154]

İslâm, getirdiği ilkeleri te'sis ederken kolaylığı ve tedrîciliği esas almış bir dindir. Müslümanların Allah tarafından gelen emir ve yasaklara tedrîcî olarak alıştırılmalarının bir örneği de bu oruç ibadetinde yaşanmıştır. Nakledildiğine göre, oruç ibadeti de önceleri her ay üç gün olmak üzere farz kılınmıştır. Daha önceki kitap ehlinin orucu da böyle idi. Müminler de başlangıçta nâfile olarak böyle oruç tutarlardı. Daha sonra Ramazan ayında oruç tutmakla emredilmekle her ay üç gün tutma nesh edildi.[1155] Demek oluyor ki sıcak iklimlerde yerine getirilmesi zor bir ibadet olan oruç, ilk dönemde farz kılındığında böyle bir ısındırma süreci yaşanmış ve Müslümanların bu ibadete alıştırılması sağlanmıştır. İşte böylesi bir ortamda, oruçla alakalı emir kendilerine zor gelmesi nedeniyle ilk dönem Müslümanları, ele aldığımız " وعلي الذِينَ يُطوقونه فدية طعام مسكين /*...oruca zor dayananlar ise bir miskin doyumu fidye verir...*" şeklindeki bu âyetle rahatlamışlardır. Dolayısıyla âyetin bu kısmında Müslümanların ibadete tedrîcî olarak alıştırılmasının bir örneği yaşanmıştır.

Nitekim, İbn Mes'ûd, Mu'âz b. Cebel, İbn Ömer, İbn Abbâs, Seleme b. Evkâ, Alkame, Zührî ve başkalarından nakledildiğine göre âyetin bu kısmı nazil olduğunda sahâbeden dileyenin oruç tutttuğu, dileyenin ise oruç tutmayarak bu oruç için fidye verdiği nakledilir.[1156] Fakat daha sonra bir sonraki âyette yer alan "فمن شهد منكم الشهر فليصم / *Sizden kim o aya ulaşırsa orucunu tutsun...*" ifadelerinin nâzil olması üzerine, hasta ve yolcu dışında bu ruhsat kaldırılmış ve âyetin ifade ettiği bu anlam nesh edilmiştir.[1157] Bunu, sahabaden Seleme b. Evka'nın, "وَعَلَى الذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ / *âyeti indiğinde içimizden dileyen oruç tutar; dileyen fidye verirdi. Ondan sonra bir sonraki âyette yer alan "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ifadeleri inince diğerini neshetti."* şeklindeki rivâyetinden de anlamaktayız.[1158]

Bu yorumu, yukarıda naklettiğimiz "يطيقون" kelimesi üzerindeki farklı kıraatlar da desteklemektedir. Gerçekten şâz olan (يُطَوَّقُونَهُ, يَطَّوَّقُونَهُ ve "يُطَيَّقُونَهُ" gibi) altı farklı okuyuşun özünde, genel olarak güç ve kudret sahibi olma anlamı bulunsa da teşditli şekilde okunduklarında, tekellüf ve zorlukla bu ibadeti yerine getirme anlamı daha baskın görünmektedir. Meselâ, bu okuyuşlardan "يُطَوَّقُونَهُ" kıraatı, "يُكَلَّفُونَهُ" demektir ki "zorla ve zorlanarak, çekingen ve isteksiz olarak yapmak..." ya da "لا يُطِيقُونَهُ/güçleri yetmez" demektir. Diğer bir ifade ile burada

---

[1153] Cassâs, **Ahkâm**, I. 247; Beydâvî, **Envâr**, I. 258; Nesefî, **Medârik**, I. 258.
[1154] Bkz Cassâs, **Ahkâm**, I. 274.
[1155] Cassâs, **Ahkâm**, I. 247; Nâsif, Şeyh Mensûr Ali, **et-Tâc (el-Câmiu li'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl)**, Mektebetu Pâmuk, İstanbul, 1961/1381(den ofset), II. 52; Olgun, Tahir, **Müslümanlıkta İbadet Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 152-153.
[1156] İbn Cevzî, **Zâd**, I. 186.
[1157] Beydâvî, **Envâr**, I. 258; Suyûtî, **Dürr**, I. 431-432.
[1158] Nâsif, **Tâc**, II. 52.

ifade edilen "إطاقة" kelimesi, oruca zor dayanma veya dayanamama ve zor tahammül etme anlamındadır. Yoksa, gücü yetme, yapabilme ve yerine getirme anlamındaki "استطاعة" değildir. Aynı anlam, diğer şâz okuyuşlarda da bulunmaktadır.[1159]

Zaten, boyunlara takılan tasma ve kolyeye de aynı kökten gelen "tavk/الطوق" denmesi de bu "يطيقونه" ifadesi ile oruca zor tahammül gösterenlere bu oruç ibadetinin sanki mecâzen boyunlarında birer ağırlık ve tasma gibi bir meşakkat ve zorluk çektirdiği ifade edilmiş olmaktadır.[1160]

İbn Abbâs'tan gelen bir diğer habere göre, âyetin bu kısmında bir nesih söz konusu değildir. Buhârî'nin naklettiği rivâyete göre, âyetteki bu kelimeden kastedilen, oruca zor güç yetirebilen yaşlı erkek ve kadınlardır.[1161] Aynı sahâbîden bu konudaki iki farklı haber şöyle te'vil edilmiştir: Âyette neshin olmadığının ifade edildiği rivâyetle âyetin hükmünün tümden kalkmadığı; nesh edildiğine dair ifadelerle ise âyetin hükmen bazı fertlere (yani yaşlı erkek ve kadınlarla oruca zor tahammül edebilenlere) tahsîs edildiği ifade edilmeye çalışılmıştır.[1162] Nitekim Kurtubî, bu konudaki nakilleri sıraladıktan sonra, konu ile alakalı bazı rivâyetlerde, âyette nesh ifadesi olsa da bunun bu durumda olanlar için tahsis anlamında olduğunu ve mütekaddim âlimlerin bunu "nesh" kavramı ile ifade ettiklerini söylemiştir.[1163]

Bu görüşe katılan fakihlere göre, gerek edâ gerekse kaza olsun, oruca tahammül edemeyen yaşlı ve âciz kimselerin, müzmin durumda olan hastaların, hamile veya emzikli kadınların orucu tutmayıp fidye vermeleri yeterli olacaktır ve bu durum, kıyamete kadar gelecek tüm müminler için geçerlidir. Yoksa âyette bir nesih söz konusu değildir.[1164] Nitekim Hasan Basri Çantay merhum, âyetin mealini bu anlayış doğrultusunda şu şekilde vermiştir: *"O sayılı günler [de] (dir.) Artık sizden kim (o günlerde) hasta, yahut sefer üzerinde olur (ve orucunu yemiş bulunur)sa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (tutar.) (İhtiyarlığından, yahut şifa bulması ümit edilmeyen bir hastalıktan dolayı) oruç tutmaya (gücü yetmeyecekler)in üzerine de bir yoksul doyumu fidye (lazımdır.)...Bununla beraber kim gönül isteğiyle bir hayır yaparsa, (bir yoksuldan fazlasını doyurursa, yahut fidyeyi artırırsa veya oruç tutar, hem fidye verirse) işte bu onun için daha hayırlıdır."*[1165]

Fakat bu görüş, âyetin devamında bulunan, *"...Ancak oruç tutarsanız bu sizin için daha hayırlıdır..."* kısmına uygun düşmemektedir. Çünkü âyetin üstünde oruca zor tahammül gösterenlere, fidye vermeleri ruhsat olarak verilmiştir. Bu ruhsatın hemen arkasından tekrar oruç tutmalarının istenmesi aynı âyetin bağlamıyla örtüşmemektedir.[1166] Ayrıca bu görüş sahiplerinin,

---

[1159] İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 118-119; Ukberî, **İ'râb,** I. 231-232; Elmalılı, **Hak Dini**, I. 639.
[1160] İbn Manzûr, **Lisân**, X. 232-2; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 188-189.
[1161] Buhârî, Tefsîr, 28 (hn. 4505) (184. âyetin tefsîri).
[1162] Bâzemûl, **Kırâât,** II. 463.
[1163] Kurtubî, **Câmi'**, II. 193.
[1164] Bkz. Elmalılı, **Hak Dini**, I. 639; **Kavâ, Eser,** s. 360-364.
[1165] Çantay, **Meal,** s. 28.
[1166] Bâzemûl bu çelişkiyi, âyetin lafzen bitişik ve bir bütün olsa da anlam itibariyle "أن تصوموا خير لكم" kısmının ayrı(munfasıl) olduğunu söyleyerek gidermeye çalışmıştır (Bkz. Bâzemûl,

sadece hasta ve müzmin durumda olan kimseleri veya hamile ve emzikli kadınları, *"oruca zor tahammül edenler..."* kısmında değerlendirmeleri de doğru değildir. Onlar için âyette bir ruhsattan bahsetsek de aynı âyetin devamında oruç tutmalarının istenmesi hiç olur şey değildir. Kaldı ki bir sonraki âyette, *"...Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez."* denmektedir. Âyette oruç tutmakta güçlük çeken kimselere verilen bu ruhsat, ilgili rivâyetler göz önüne alındığında- sadece yaşlı erkek ve kadınlara değil, bu ibadetle yeni tanışan ilk Müslümanların geneline ait bir ruhsattır. Şâz kıraatların da desteklediği üzere, âyette yer alan "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ" ifadesi, *"oruca zor tahammül edenler..."* anlamındadır. Dolayısıyla bu ruhsat, orucu tutma ile tutmama arasında onları muhayyer kılan umûmî bir nitelik taşımaktadır. Âyetin devamında da *"eğer oruç tutarsanız bu sizin için daha hayırlıdır..."* kısmı onların oruca alıştırılması konusuyla ilgilidir. Yani bir üst kısımda oruç kendisine zor gelenlere fidye ruhsatı verilmekle birlikte, bu ibadete teşvik sadedinde oruç tutmalarının daha hayırlı olacağı ifade edilmiş olmaktadır. Âyette kastedilen bu olsa gerektir. Ancak bu ruhsat, Müslümanların bu ibadete alışmalarıyla bir sonraki âyetle ilgâ (nesh) edilmiştir. Bununla beraber İslâm'ın evrenselliği göz önüne alındığında, daha sonraki dönemde yaşamış veya yaşayacak insanlardan hastalık, düşkünlük vb. durumlarla karşılaşanlar için de aynı hükmün uygulanma imkanı bulunmaktadır. Bu kimseler, tıpkı ilk dönemde uygulandığı gibi şâyet oruca güç yetiremiyorlarsa, bunun karşılığında fidye vermeleri yeterli olacaktır.[1167] Bu kimseler, bir bakıma hasta konumundadırlar. Hamile ve emzikli kadınlar da aynı hükme dahildir.

Sonuç olarak bu âyette geçen "يطيقونه" kelimesi, güç ve kuvvet sahibi olma anlamı yanında "bir şeyi zorla ve güçlükle yapma" anlamına da gelmektedir. Kelimenin, ilk anlamı göz önüne alındığında âyetin anlamı, *"Oruca gücü yeten kimseler, (dilerlerse) bir yoksul doyumu fidye verir."* şeklinde olur. Kelimenin ikinci anlamı göz önüne alındığında ise âyetin anlamı, *"Oruç tutmakta zorlananlar ise bir miskin doyumu fidye verirler..."* şeklinde olacaktır. Âyette oruç tutmaya gücü yetenlerin aynı zamanda fidye de verme konusunda muhayyer olmalarının bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla, kelimenin ikinci anlamı, âyetin bağlamına ve konu ile alakalı şâz kıraatlara ve rivâyetlere daha uygun düşmektedir.

2. Örnek: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ/*Allah için haccı ve umreyi tamamlayın..."* (Bakara, 2/196)

Kırâât, II. 368).

[1167] Krş. Elmalılı, **Hak Dini**, I. 638. Nitekim Enes b. Mâlik, hayatının son senelerinde bir iki Ramazanda orucunu tutamayıp bunun karşılığında her gün bir fakire fidye vermiştir. (Buhârî, K. Tefsîr, 19 / Bakara, 2/185) Said b. Müseyyeb ve İbn Sîdîy de oruç tutmaya güçleri yetmeyen yaşlı kimseler için fidye vermelerini savunarak oruç tutmama ruhsatının bu türden kimseler için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. (Bkz. Mâverdî, **Nüket**, I. 238-9; Nesefî, **Medârik**, I. 58; Hâzin, **Lübâb**, I.257 vd.) Aynı konuda bugün Batı Avrupa ülkelerinin kuzeye yakın olan bölgelerinde yaşayan Müslümanların bazı yıllarda 18 saate yakın bir zaman oruçlu oldukları bilinmektedir. Ülkelerinden binlerce kilometre uzakta rızık temini için bulunan bu insanların günün büyük bir kısmında hem çalışıp hem oruç tutmakla büyük bir sıkıntıya girdikleri bilinmektedir. Âyetin ifade ettiği hüküm, bu tür Müslümanlar için de işletilebilir.

On kurrâ imamı "وَالْعُمْرَةَ" kelimesini nasb ile okumuştur. Nâfi'den naklen el-Esmaî, İbn Amr'den naklen el-Kazzaz, Ebû Ca'fer'den naklen Kisâî bu kelimeyi ref' ile okumuştur. Sahâbeden Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ûd, tabiinden el-Hasan ve Şa'bî'nin kıraatı da ref' ile "وَالْعُمْرَةُ لِلّٰهِ" şeklindedir.[1168] Alkame ve İbrahim en-Nehâî'nin kıraatı ise "وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ أَنَّ الْبَيْتِ لِلّٰهِ" şeklindedir.[1169] Ali b. Ebî Tâlib'den de aynı kıraat rivâyet edilmiştir.[1170] Diğer yandan İbn Mes'ûd'un bu âyeti, "إِلَي البيت" ilavesiyle, "وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ إِلَي الْبَيْتِ لِلّٰهِ" şeklinde okuduğu da nakledilmiştir.[1171]

Umre (العمرة) kelimesinin merfû olarak okunması, yeni bir cümle (başlangıç cümlesi) olarak düşünülmesi ve mübteda kılınması nedeniyledir. Bu durumda "لله" kelimesi ise haber durumunda olacaktır.[1172] Taberî'ye göre *"doğrusu mansûb olmasıdır. Ayrıca mansûb olması, umrenin farz olduğunu da göstermez."*[1173]

Kıraatların Anlamları

Farklı okumalara neden olan bu âyette hac ve umre ibadeti ele alınmaktadır.

Hac, lügatte bir şeyi kastetmek, saygı gösterecek bir yere gitmeğe azmetmektir.[1174] Bir şeyi tekrar tekrar kastetmeye de "حَجَّ فُلَانٌ الشَّيْءَ" denir. Nitekim Araplar, yılda bir kez hac yaptıklarından seneye de "الحِجَّة" demişlerdir.[1175] Hacc'ın ıstılâhî anlamı, özel zamanda özel yerde bir takım özel işleri yapmaya denir ki bunun rükünleri, vacipleri ve sünnetleri bulunmaktadır.[1176] *Umre* ise, lügatte, ziyaret demektir. Şer'an, ihram, tavaf, sa'y ve tıraş (ya da saçları kısaltmak)tan ibaret olan Ka'be ziyaretirdir.[1177]

Rükünleri ve edâ şekillerine dair detay bilgilere girmemizin mümkün olmadığı hac ve umre ile alakalı bu âyette yer alan "العمرة" kelimesi üzerinde meşhûr olan kıraat imamlarının nasb üzere "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" şeklinde okumalarına göre âyetin anlamı: *"Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın..."* şeklindedir. Allah lafzının başındaki lam harfinin müteallakı ise "أَتِمُّوا" fiilidir ve bu fiilin mef'ûlü makamındadır. Bu kelimenin hal olması da caizdir. Bu durumda cümlenin bu kısmının takdiri, "كائنين لله" şeklinde olur. Yani *"Haccı ve umreyi Allah için (yaparak) tamamlayın."* demektir.[1178]

[1168] Ukberî, **İ'râb**, I. 236-237; Kurtubî, **Câmi'**, II. 246; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 254-255; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 370.
[1169] Beğavî, **Me'âlim**, I. 165; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 255; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 370.
[1170] Suyûtî, **Dürr**, I. 503; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 370.
[1171] Taberî, **Câmi'**, II. 213; Kurtubî, **Câmi'**, II. 246. Dikkat edilirse İbn Mesûd'dan hem cumhurun okuduğu gibi hem de umre kelimesini merfû olarak okuduğuna dair rivâyet bulunmaktadır.
[1172] İbn Âdil, Hafs Ömer b. Ali, **el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, III. 358.
[1173] Taberî, **Câmi'**, II. 217; Ateş, **Tefsîr**, I. 341.
[1174] Ebû Ceyb, Sa'dî, **el-Kâmûsu'l-Fıkhî**, Dâru'l-Fikr, Dımışk, 1988/1408, s. 76-77; İbn Âdil, **Lübâb**, III. 357; Ateş, **Tefsîr**, I. 339.
[1175] İbn Âdil, **Lübâb**, III. 357.
[1176] Ateş, **Tefsîr**, I. 341; İbn Âdil, **Lübâb**, III. 358.
[1177] Ateş, **Tefsîr**, I. 341.
[1178] Ukberî, **Tibyân**, I. 159.

Şâz olan okumalardan "وَأَقِيمُوا الحجَّ والعُمْرَةُ أنّ البَيْتَ لِلهِ" şeklindeki kıraatın anlam olarak mütevâtir kıraatla bir farkı bulunmamaktadır. Bunun anlamı *"Haccı ve umreyi gereği gibi yerine getirin. Beyt Allah'a aittir."* demek olur.

Hac kelimesinin nasb ile, umre kelimesinin merfû olarak okunması durumunda ise, umre yeni bir cümle olarak i'râb alır ve bu yeni cümlenin mübtedâsı olur. Haberi ise, "لِلهِ" lafza-ı celâli olur ki bunun da anlamı, *"Haccı tamamlayın. Umreyi de Allah için yapın..."* demektir.[1179]

Sahâbîlerden bir kısmı başta olmak üzere tabiînden ve daha sonra gelen fakihlerden bazıları, âyetteki bu "أتِمُّوا" ifadesini de göz önüne alarak hac gibi umrenin de farz olduğu kanaatine varmışlardır.[1180] Bu kanaate varmalarında âyetin başındaki bu fiilin emir kalıbında gelmesi etkili olmuştur.

"أتِمُّوا/*tamamlayın*" fiiline izafe edilen anlamlardan bazıları da şunlardır:

-Hacca ve umreye başladığınızda bu ibadetleri yarıda bırakmayıp sonuna kadar farzını vacibini, eksiksiz tamamıyla yetine getirin. Başka bir amaçla değil, Allah rızası amacıyla bu ibadetleri yapmak gayesiyle yola çıkın ve bunları yapmak için helal mal harcayın.

-Haccı ve umreyi zamanlama olarak ayrı aylarda (haccı hac; umreyi diğer aylarda) tamamlayın.

-Ehlinize dönmeden bu ibadetleri tamamlayın.

-Yarım kalanı tamamlayın, gereği gibi edâ edin...[1181]

Sahâbeden Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Ömer, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs ve Zeyd b. Sâbit umrenin farz olduğu kanaatindedirler.[1182] Tabiînden Atâ, Tâvus, Mücâhid, Hasan, İbn Sirîn, Şa'bî, Said b. Cübeyr, Ebû Bürde ve Mesruk, mezheb imamlarından Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, İshak ve Süfyân es-Sevrî gibi şahsiyetler de aynı görüşe sahiptirler.[1183]

Umrenin farz olduğu konusunda şu hadisler zikredilir:

a. "Kimin yanında kurbanı varsa umre ile birlikte yaptığı hac için kurban kessin."[1184]

b. "Umre kıyamete kadar haccın içine dahildir."[1185]

c. "Hac ve umre iki farzdır. Hangisinden başlasan zararı yok."[1186]

Ancak Taberî sunduğumuz bu haberlerin senetlerinde zayıflığın ve çürüklüğün olduğunu söylemiştir.[1187]

1179 Ferrâ, **Me'ânî,** I. 117; Ukberî, **Tibyân,** I. 159; Ukberî, **İ'râb,** I. 237; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 472.

1180 Kurtubî, **Câmi',** II. 245.

1181 Taberî, **Câmi',** II. 216-217; Beğavî, **Me'âlim,** I. 165; Mâverdî, **Nüket,** I. 254; İbn. Cevzî, **Zâd,** I. 204; Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 254.; Ateş, **Tefsîr,** I. 340.

1182 Kurtubî, **Câmi',** II. 245.

1183 Akyüz, Vecdi, **Mukayeseli İbadetler İlmihali,** İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, IV. 266.

1184 Buhârî, Hac, 77, 104; (Tefsîr) Sure:11, 35; Meğâzî, 77; Müslim, Hac, 111, 113, 173, 190; Ebû Dâvûd, Menâsik, 23, 24; Tirmizî, Hac, 96; Nesâî, Menâsik, 50, 58; Mâlik, **Muvatta,** Hac, 42.

1185 Müslim, Hac, 203; Ebû Dâvûd, Menâsik, 23, 24, 56; İbn Mâce, Menâsik, 40, 84; Dârimî, Menâsik, 34, 38.

1186 İbn Ebî Şeybe, **Musannef,** III. 224; Beyhakî, **Sünen,** IV. 350; Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen, **Sünen,** tahk. Seyyid, Abdullah Haşim Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1387/1966, II. 284. Hâkim, **Müstedrek,** I. 643.

Öte yandan sahâbeden İbn Mes'ûd, Câbir b. Abdillah; tâbiînden en-Nehaî; mezheb imamlarından İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe gibi şahsiyetler ise umrenin sünnet olduğu kanaatindedirler.[1188]

Konu ile alakalı olarak Câbir b. Abdillah'dan rivâyet edildiğine göre umrenin farz olup-olmadığı hakkındaki bir soruya Hz. Peygamber, *"Hayır, farz değil ama, umre yaparsanız sizin için iyi olur."* [1189] şeklinde cevap vermiştir. Ebû Sâlih el-Hanefî de Hz. Peygamber'in *"Hac, cihattır, umre nafiledir."* [1190] buyurduğunu söyler.

Görüldüğü gibi bu konuda ulema iki görüşe sahip olmuştur. Bir kısım âlimler farz olmadığını söylerken bir kısım âlimler ise farz olduğu kanaatine varmışlardır. Umrenin farz olduğunu söyleyenler, bu âyette geçen "وأتموا الحج والعمرة لله" ifadesi ile hac ve umrenin kamil bir şekilde tamamlanmasının istenmiş olduğunu dolayısıyla gerek haccın gerekse umrenin farz olduğunu savunmuşlar ve yukarıda umrenin farz olduğunu ifade eden rivâyetleri de buna destek olarak kullanmışlardır.

Umrenin sünnet olduğunu söyleyenler ise öncelikle haccın emredildiği "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا /... *Yoluna gücü yeten herkesin, o Ev'e gi (dip hacce)tmesi insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır...*" [1191] âyeti ile "وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا/*İnsanlar içinde haccı ilan et; yaya olarak veya uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler.*"[1192] âyetinde umrenin geçmediğini söylemektedirler. İkinci olarak konu ile alakalı sahîh hadiste, İslâm'ın beş temel esas üzerine bina edildiği, bunların da kelime-i şehâdet dışında namaz, zekat, oruç ve hacdan oluştuğu zikredilirken[1193] umreye temas edilmemektedir. Üçüncü olarak umrenin sünnet ve tatavvu' bir ibadet olduğuna dair haberler de bu ibadetin farz değil, sünnet olduğunu göstermektedir. Umrenin farz ve zorunlu bir ibâdet olduğunu ifade eden hadislerde ise iki ihtimal vardır: Şâyet kişi, bu ibâdete başlamış olursa, bu durumda başladığı bu umreyi, tamamlaması elbette ona zorunludur. Çünkü bir ibadete başlandığında onu tamamlamak kişiye elbette vacip olacaktır. Ya da umre ibâdeti de hac gibi fazilet ve mükâfâtı olan bir ibâdettir. Bu nedenle farzmış gibi nitelenmiş ve ona teşvik edilmiştir.[1194]

Cahiliyye döneminde müşriklerin umreyi putlar için, haccı Allah için yaparak şirke düştükleri rivâyet edilir ki umrenin Allah için yapılmasını ifade eden bu kıraatların tümünde bunun vurgulanması dikkat çekicidir.[1195] Bu

---

1187 Taberî, **Câmi'**, II. 218.

1188 Kurtubî, **Câmi'**, II. 245; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 255; Sâbûnî, Muhammed Ali, **Revâiu'l-Beyân fî Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Dersaadet, İstanbul, ts., I. 246.

1189 Tirmizî, Hac, 88; Taberî, **Câmi'**, II. 218.

1190 İbn Mâce, Menâsik, 44; Taberî, **Câmi'**, I. 218.

1191 Âl-i İmrân, 3/97.

1192 Hac, 22/27.

1193 Bkz. Buhârî, İman, 2; Müslim, İman, 19-22; Tirmizî, İman, 3.

1194 Bkz. Sâbûnî, **Revâi'**, I. 246-247.

1195 Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 255. Ancak Mervezî, müşriklerin haccı da putları için yaptığını söylemiştir. Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 255.

nedenle gerek sahîh, gerekse şâz kıraatlarla kastedilen anlam, ibadetlerin Allah için yapılmasının istenmesi şeklinde olacaktır.

Bizce de bu görüş isabetlidir. Ele aldığımız bu âyette hac ile umrenin tamamlanmasının ifade edilmesi ile, gerek haccın ve gerekse umrenin Allah için yapılması ve -cahiliyye döneminde olduğu gibi- şirk unsurlarından uzak bir şekilde bu ibadetlerin yerine getirilmesi kastedilmiş olmalıdır. Diğer yandan bu ibadetlerin de diğer ibadetlerde olduğu gibi niyetlenip yapılmağa başlandığı zaman sonuna kadar bitirilmesi elbette gerekecektir.[1196] Çünkü umre ibadetine başlanıldığında artık onu bitirmek, kişiye vacip hale gelmiş demektir.[1197] Konu ile alakalı umrenin farz olduğunu ifade eden hadisler de bu yönde te'vil edilmeye müsaittir. Zaten Kur'ân âyetlerinde, hac ibadetinde olduğu gibi umre konusunda bir vurgu ve farziyetini ifade eden açıklama da bulunmamaktadır. Hadislerde ise hem farz olduğu, hem de nafile olduğu söylenmiştir. Kesinliğin bulunmadığı bir durumda farz olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla umrenin farziyetinden söz eden hadisler, başlanan umreyi kastetmektedir.[1198] Nitekim bu görüş, âyetteki "العمرةُ" kelimesinin merfû olarak (zayıf/şâz olan) okunmasına göre de destek bulmaktadır. Çünkü merfû olarak okunması durumunda umrenin vacip olmadığı da anlaşılmış olmaktadır.[1199] Daha önce de ifade edildiği üzere bu durumda mana, *"Haccı tamamlayın. Umreyi de Allah için yapın..."* demektir.[1200] Her ibadetin Allah için yapılması elbette ibadetin sıhhatı açısından çok önemlidir. Ancak bu hal onun farziyetini göstermemektedir. Ayrıca haccın farziyeti hakkında diğer âyetlerde açıkça emir ve işaretler varken umre için bunu görmemekteyiz. Muhtemelen burada umre ibadetinin Allah için yapılması ve başlandığında sonuna kadar bütün rükünlerine ve âdâbına uyarak bitirilmesi istenmektedir. Nitekim İbn Abbâs'tan nakledilen, bir kimsenin ihrama girmiş ise haccı ve umreyi tamamlamadan ihramdan çıkmasının helal olmadığı şeklindeki görüş de bunu takviye etmektedir.[1201]

Sonuç olarak bu âyet üzerindeki şâz okuyuşlar, üzerinde ittifak edilen mütevâtir kıraatı tefsîr ederek onun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

3. Örnek: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً /*...Bun (kendisiyle evlenmeniz yasak kılınan kadınlar) lardan ötesini iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (mehirlerini verip almanız), size helal kılındı..."* (Nisâ, 4/24)

Yukarıda Nisâ, 4/24. âyetin bir kısmı zikredilmiştir. Bu kısım on kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunmuştur. Ancak sahâbîler arasından Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Abbâs ve İbn Cübeyr, "... إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى" kısmını ekleyerek "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً" şeklinde okumuşlardır.[1202]

1196 Taberî, **Câmi'**, II. 216.
1197 Taberî, **Câmi'**, II. 216.
1198 Ateş, **Tefsîr**, I. 341.
1199 Kurtubî, **Câmi'**, II. 246 (Bu okuyuş Şa'bî ve Ebû Hayvete'ye aittir.)
1200 Ferrâ, **Me'ânî**, I. 117; Ukberî, **Tibyân**, I. 159; Ukberî, **İ'râb**, I. 237; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 472.
1201 İbn Abbâs, **Tefsîr-i İbn Abbâs (Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'ân)**, tahk. Raşid Abdilmunim, Müessetu Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1991/1411, s. 99.
1202 Taberî, **Câmi'**, IV. 13-15; Nahhâs, **Me'ânî**, II. 61; İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 474; Tabersî, **Mecma'**, III. 32; Nevevî, **Şerh**, IX. 179; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 512.

Kıraatın Anlamı

Bu âyet, müminlerin kendileri ile evlenmeleri yasaklanan kimselerin ele alındığı Nisâ, 4/23. âyetten bir sonraki âyette yer almakta ve bir kadının evli olması durumunda aynı anda bir başkası tarafından nikahlanamayacağı ifade edilerek şöyle denmektedir:

"(Savaşta tutsak olarak) ellerinize geçen (câriye)ler müstesnâ, evli kadınlar (la evlenmeniz) de haramdır. (İşte bunlar) size Allah'ın yazdığı yasaklardır. Bunlardan ötesi; iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (mehirlerini verip almanız), size helal kılındı. **Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin.** Mehrin kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda üzerinize bir günah yoktur. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sâhibidir."[1203]

Metnini ve mealini arz ettiğimiz bu âyette *"belirli bir sureye kadarlık..."* anlamına gelen "إلى أجل مسمى" kısmı olmadan âyetin anlamı yukarıda geçtiği üzere, *"...onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin..."* şeklinde olmaktadır. Bu mana, cumhur kurrânın okuduğu ve Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazı iskeletinde /Hatt-ı Osmânî'de bulunan metnin ifade ettiği anlamdır. Bu okumaya göre âyette kastedilen "istimtâ/استمتاع", nikahta kadına verilen mehir olarak izah edilmiştir. Bu anlayış cumhurun görüşüdür.[1204]

İbn Abbâs'ın, Ubeyy b. Ka'b'ın ve İbn Cübeyr'in âyete ekleme yaparak "إلَى أجَلٍ مُسَمًّى" şeklindeki okumalarına göre ise âyetin anlamı: *"...onlardan [belirli bir sureye kadar] faydalanmanıza karşılık olarak kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin."* şeklindedir. Ancak, farklı yorumlara imkan veren bu şâz kıraat, hatt-ı Osmânîye ve cumhurun ittifak ile okuduğu şekle uymamaktadır. Sahâbenin kendi kanaatleri doğrultusunda âyeti açıklama ve tefsîr etmelerinin açık tezahürlerinden birisini daha gördüğümüz bu müdrec kıraattan anlaşıldığına göre, bir kişi, belirli bir süre için bir kadınla nikahlandığı zaman bu nikahın bir karşılığı olarak kadına bir ücret(mut'a) vermelidir. Buna göre âyette kastedilen ***mut'a nikahı***dır.

Bilindiği gibi mut'a nikahı İslâm'ın ilk yıllarında izin verilmiş[1205] ve daha sonra Hz. Peygamber tarafından muhtelif yerlerde ve zamanlarda olmak üzere

---

[1203] Nisâ, 4/24.

[1204] Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, **en-Nâsih ve'l-Mensûh,** Muhammed Abdusselam Muhammed, Mektebetu'l-Felah, Kuveyt, 1408, s. 328; İbn Cevzî, **Zâd**, II. 53; Ebû Hayyân, **Bahr**, III. 217; İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 475 vd.; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 512.

[1205] Mut'a'nın bir ruhsat olduğunu ifade eden haberlerden birisi şudur: İbn Mes'ûd'dan gelen rivâyete göre o şöyle der: *"Biz, Resûlullah(sav) ile savaşa çıkmıştık. Beraberimizde kadın yoktu. Husyelerimizi burdurup kadınlaşsak olmaz mı, dedik. Bunu yapmayı bize yasakladı. Fakat bir giyecek (gibi basit ücret) karşılığında, kadınlarla bir müddet için nikah yapmamıza (Resûlullah) ruhsat tanıdı."* Müslim, Nikah, 29; Nesâî, Nikah, 71. Ayrıca Câbir b. Abdillah, Seleme b. Evkâ, İbn Abbâs, Esma bnt. Ebî Bekir, Muâviye, Ebû Said Hudrî ve Amr b. Hureys(ra)den benzer haberler nakledilmiştir. Bkz. Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-ü Sitte),** Akçağ Yayınevi, Ankara, 1996, XV. 430.

en son Mekke'nin fethi esnasında kesin olarak yasaklanarak nesh edilmiş[1206] cahiliye döneminde yaygın olan[1207] bir nikah şeklidir.[1208]

Hz. Peygamber'in sağlığında yasaklaması dışında, Hz. Ömer de kendi hilafeti döneminde bu nikahın yasaklandığını hatırlatarak Müslümanları uyarmıştır. Bu esnada, sahâbenin de kendisine tümden katılmasıyla ortak bir kanaat oluşmuştur.[1209]

Mut'a nikahı konusunda sahâbîlerden nakledilen haberlerde dikkat çeken husus, aynı sahâbîden farklı haberlerin nakledilmiş olmasıdır. Mesela, İbn Mes'ûd'dan mut'anın bir ruhsat olduğu yolundaki haber yanında, bu nikahın İslâm'ın getirdiği; talak, mehir, iddet ve miras gibi hükümlerle neshedildiği de nakledilmiştir.[1210]

Benzer şekilde İbn Abbâs'dan da bu konuda farklı görüşler nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in vefat ettiği dönemde yaşı erginlik dönemine varmayacak derecede küçük olduğu bilinen[1211] bu sahâbînin, diğer sahâbeden aldığı bilgiler ile daha sonradan temayüz ederek en bilgin kimseler arasında yerini aldığı bilinmektedir. Konumuzla alakalı olarak bu sahâbî, farklı zamanlarda görüş değiştirmiş ve yeni kanaatlere ulaşmıştır. Bu da bir insan için gâyet tabiîdir. Gerçekten bu sahâbî'den mut'anın yolculuk ve zaruret kaydı olmaksızın helal olduğu haberi yanında, zaruret halinde ölü etini ve domuz etini yeme ruhsatında olduğu gibi caiz olduğu ancak sonraları neshedildiği de nakledilmiştir. Öyle görünüyor ki İbn Abbâs, ilk zamanda yaşının küçüklüğü nedeniyle mut'a ile alakalı yasaklayıcı emri duymaması yüzünden onun caiz olduğu kanaatine sahip olmuş fakat daha sonra, mut'anın Rasûlullah tarafından haram kılındığına dair nakilleri duyması üzerine önceki kanaatinden vazgeçmiştir.[1212] Bu durumda İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b'ın bu âyeti, "إلي اجل مسمى" eki ile okumaları, İslâm'ın ilk dönemde verdiği ruhsatı ve muhtemelen bu sahâbîlerin ilgili döneme ait olan mut'a hakkındaki ilk görüşlerini yansıtan müdrec bir okuma girişimidir.[1213]

Taberî, bu konudaki farklı rivâyetleri zikrettikten sonra, âyetin bilinen şer'î nikahtan bahsettiğini söyler. Buna göre âyette; kadınlarla nikahlanıp kendileri ile cimâda bulunduktan sonra, kendilerinin hakkı olan mehirlerini vermenin gerektiği şeklindeki meşru nikahtan bahsedilmektedir. Yoksa âyette mut'aya mahal bulunmamaktadır. İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b'dan konu ile akalalı nakledilen rivâyetler ise, Müslümanların mushaflarına aykırıdır. Dolayısıyla bu

---

[1206] Mut'a'nın nesh edildiğine dair İbn Mes'ûd'dan gelen diğer bir haber şöyledir: *"Mut'a mensuhtur, onu İslâm'ın getirdiği talak, mehir, iddet ve miras gibi hükümler neshetmiştir."* Bkz. Beyhakî, **Sünen**, VII. 207; İbn Cevzî, **Zâd**, II. 53-54 (Dipnot).

[1207] Canan, **Hadis**, XV. 429.

[1208] Geniş bilgi için bkz. Abdurrezzâk, **Musannef**, VII. 496-505; Tahâvî, **Şerh**, III. 24-27; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, III. 413; Beyhakî, **Sünen**, IV. 352; VII. 200-202; Heysemî, **Mecma'**, IV. 264; İbn Hacer, **Feth**, IX. 171-174.

[1209] İbn Mâce, Nikah, 44 (H. No: 1963); İbn Hacer, **Feth**, XI. 76.

[1210] Beyhakî, **Sünen**, VII. 207.

[1211] Heysemî, **Mecma'**, IV. 265. Bu görüş, İbn Ömer'e aittir. Heysemî, **Mecma'**, IV. 265.

[1212] Tirmizî, Nikah, 28. (H. no: 1121); **İbn Cevzî, Zâd**, II. 53; Nevevî, **Şerh**, IX. 182; Canan, **Hadis**, XV. 431.

[1213] İbn Mâce, Nikah, 44 (H. No: 1963); **İbn Hacer, Feth**, XI. 76.

âyette mut'a'dan bahsedilmemektedir. Çünkü mut'ayı Hz. Peygamber kendi hayatında iken haram kılmıştır.[1214]

Mut'a nikahın caiz olmadığı konusunda genel olarak İslâm bilginleri-ki buna Ehl-i sünnet demek de mümkündür- fikir birliği içerisinde olmakla birlikte, bazıları –bu görüş daha çok Şia mezhebine aittir - mut'anın caiz olduğunu ve bu âyette geçen "استمتاع" yani "faydalanma"nın geçici olarak istifade etme anlamına geldiğini ve yine âyette geçen *"kararlaştırılmış olan ücretlerini verin"* ifadesinin de *"geçici bir yararlanma"* anlamını gösterdiğini söylemişlerdir. Mücâhid'den de bu âyetten mut'a nikahının kastedildiği nakledilmiştir.[1215] Bu görüşte olanlar, İbn Abbâs ve diğer sahâbîlerden nakledilen şâz kıraatı da bu görüşlerine delil olarak sunmuşlardır.[1216]

Kendisi ile evlenilmesi yasak olan kimselerin ele alındığı (âyet:23-25) bu âyetlerden mut'a nikahının cevazına varmak, 24. âyette yer alan "ücretlerini veriniz/فآتوهن أجورهن" ifadesinden hareketle, bu nikahı mut'a nikahı ile yorumlamak, kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü Kur'ân'da nikahtan söz eden âyetlerde ücret kelimesinin mehir anlamında da kullanıldığı bilinmektedir.[1217] Âyette geçen "istimta" ifadesinden, geçici faydalanma anlamını çıkarmak da isabetli değildir. Çünkü Kur'ân, dünya hayatının tümünü bu anlamda geçici bir meta' olarak değerlendir-mektedir.[1218] Burada kastedilen muhtemelen meşrû nikah ile kadından faydalanmadır. Evet, şâz okumayı göz önüne aldığımızda, belki Şia'nın bu âyette geçen "istimtâ"yı geçici bir faydalanma (mut'a nikahı) şeklinde yorumlaması mümkündür. Ancak biz mut'a'nın ilk döneme ait bir uygulama olduğunu ve sonradan Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını bilmekteyiz. Hatta Şia'nın kendi görüşlerini dayandırdıkları İbn Abbâs ve Hz. Ali'den dahi mut'a'nın yasaklanmasına dair görüş nakledilmiştir. Daha ilginci, Şia'nın, gerek İbn Abbâs'tan gerekse Hz. Ali'den mut'a nikahının yasaklandığı ve geçici bir ruhsat olduğu yolundaki görüşlerini, bu sahâbîlerin bir "takiyye gereği" böyle davranmalarıyla izah etmeye çalışmalarıdır.[1219]

İşin doğrusu, mut'a nikahı sonucu yapılan ilişki ile doğacak çocukların ziyan edilmesi, babanın ilişkide bulunduğu kadınla oğlunun da mut'a yoluyla veya normal nikah yoluyla temas etme olasılığı, miras taksiminde meydana gelecek sıkıntılar vs. bu nikahın yasaklanmasını zorunlu kılmıştır. Dahası bu nikahın gayri meşru hayatın meşrûlaştırılması gibi bir sonuca insanları götürmesi türünden muhtemel tehlikeler, bu nikahın risâlet döneminde yasaklanmasını gerekli kılmıştır.

Sonuç olarak Nisâ, 4/24. âyette yer alan " فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً/ *...onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerinizi verin..."* cümlesinde yer alan "istimta" kelimesi, cumhur kurrâ tarafından, meşru nikah olarak anlaşılırken, bir kısım âlim (Şia) tarafından, mut'a nikahı

1214 Taberî, **Câmi'**, IV. 15.
1215 Taberî, **Câmi'**, IV. 14.
1216 Tabersî, **Mecma'**, III. 32-33.
1217 Bkz. Nisâ, 4/25; Mâide, 5/5; Ahzâb, 33/50; Mümtehine, 60/10.
1218 Mesela bkz Hadid, 57/20.
1219 Canan, **Hadis**, XV. 456-457 (Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, **el-İstibsâr fîma'htülife Mine'l-Âhbâr**, Tahran, 1390, III. 142'dan naklen)

olarak anlaşılmıştır. Onlar bu görüşlerini İbn Abbâs ve başkalarından nakledilen şâz okuyuşla desteklemişlerdir. Bu durumda âyetin lafzı değişince yorum da değişmiş ve bu şâz olan kıraat, âyeti farklı anlamaya neden olmuştur. Ancak bu yorum yanlış olmasa da İslâm'ın ilk yıllarına dair bir hüküm iken, daha sonra gerek Hz. Peygamber, gerekse halifeler döneminde sahabenin icması ise yasaklanmış olması itibariyle hem eksik hem de hatalı olup, tıpkı bu (müdrec)kıraat gibi şâz kalmıştır.

3. Kıraatların Âyetin Anlamındaki Kapalılığı Gidermesi

Kur'ân âyetlerinde müphem ve kapalı kalmış noktaların çözümü, tefsîr usûlü kitaplarında, *müşkilu'l-Kur'ân* ve *mubhemâtu'l-Kur'ân* gibi başlıklar altında ele alınarak incelenmiştir.[1220] Bu konuları ele alan müstakil çalışmalar da bulunmaktadır.[1221]

Lügatte, iki şeyin veya iki işin benzerlikleri nedeniyle birbirine karışması anlamında kullanılan müşkil kavramı,[1222] ıstılâhta, anlamlarında kapalılık bulunan, kendisiyle ne kastedildiği iyice anlaşılması için üzerinde düşünmeye ve dikkatlice araştırmaya ihtiyaç hissedilen ve belli bir açıklamayı zorunlu kılan Kur'ân lafızları anlamında kullanılır.[1223]

Kelimenin lügavî anlamını da göz önüne aldığımızda müşkildeki gizliliğin sebebi, bir çeşit anlam benzeşmesidir. Ancak bu bilinmeyecek kadar kapalı değildir. Lafız veya üslûb üzerinde iyice düşünülürse mana anlaşılır. Bundan dolayı müşkildeki kapalılık nisbîdir.[1224]

Kur'ân-ı Kerim'de anlamında kapalılık olduğu farzedilen bir kısım âyetler bulunsa da bunların diğer âyetler göz önüne alındığında açıklığa kavuşacağı bilinmelidir. Derinlemesine bir araştırma yapılmadığında, kimi zaman bazı âyetlerin ifade ettiği anlamlar üzerinde bir takım kapalı noktaların kalması muhtemeldir. Bu durum, başlangıçta âyetler arasında ihtilaf ve tenakuz bulunduğu vehmini zihinlerde meydana getirebilmektedir. Halbuki Kur'ân kendisini tanımlarken, *"Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şey bulunurdu"*[1225]

[1220] Meselâ bkz. Zerkeşî, **Burhân**, II. 45-67; Suyûtî, **İtkân**, II. 724-735; Akk, **Usûl**, s. 347; Cerrahoğlu, **Usûl**, 179-182.

[1221] Bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, **Kitâbu Müşkili'l-Kur'ân**, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Kâhire, 1954; Mekkî b. Ebî Tâlib, **Müşkilü Me'âni'l-Kur'ân**, (Bkz. Mekkî, Keşf, I. 25); Suyûtî Celâleddin, **Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân**, Mısır, 1309; Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillah el-Endelüsî, **et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm bimâ Übhime fî'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm**, Kâhire, 1356/1938 (Bkz. Turgut, **Usûl**, s. 196); Çiçek, Yakub, **"Müşkilâtu'l-Kur'ân"**, *MÜİFD*, sy.: 7-10, İstanbul, 1995, s. 79 vd; Pak, Süleyman, **Müşkilu'l-Kur'ân**, *SÜSBE*, (Doktora Tezi) Konya, 2000, s. 111; Yaşar, Hüseyin, **Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1997, 56 vd.; Ayrıca bkz. Albayrak, Halis, **"Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsîrindeki Yeri"**, *ANÜİFD*, sy.: XXXII, 1992, s. 155-182; Ertan, Mevlüt, **"Mübhemâtu'l-Kur'ân"**, *İÜDİFD*, sy.: I, 1995, s. 121-136.

[1222] Kavramın türevleri ve diğer anlamları için bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, XI. 359; Tahânevî, **Keşşâf**, II. 786; Âsım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, II. 1010.

[1223] Cürcânî, Ali b. Muhammed, **et-Ta'rifât**, ts. ys., s. 191; Akk, **Usûl**, s. 347; Pak, **Müşkil**, s. 111; Yaşar, **Anlamı Kapalı Âyetler**, 56 vd.

[1224] Yaşar, **Anlamı Kapalı Âyetler**, s. 57.

[1225] Nisâ, 4/82.

ifadesine yer vermektedir. Buna göre derin bir tefekkür ve inceleme ile kendisinde müşkil noktaların olduğu zannedilen bazı âyetler rahatlıkla çözüme kavuşacak demektir.

Âyetler üzerinde bulunan kapalı noktaların açığa çıkarılmasında bazı ilkeler bulunmaktadır. Buna göre kişi, âyetler üzerinde gördüğü müşkil ve kapalılıkları çözmede öncelikle ifade ettiği anlama bakarak problemi çözmeye çalışacaktır. Bu anlamda âyetlerin nüzûl sırası önemlidir. Dolayısıyla kişi, Medenî olan âyetleri, Mekkî olanlara tercih etmelidir. Şâyet, iki hükümden biri Mekke ehli ahvaline, diğeri Medine ehli ahvaline aitse, Medine ehli ahvâlini takdim ederek müşkili gidermeye çalışmalıdır. Benzer şekilde iki hükümden birinin zahir manası müstakil bir hükme, diğer âyetin lafzı bunu iktiza ederse, araştırmacı müstakil hüküm ifade eden âyeti diğerine tercih ederek müşkili gidermeye çalışır.[1226]

Müşkilin kaynağı, anlamındaki kapalılıktır. Bu ise ya lafzın müteaddid anlamlara ihtimalli olmasındandır (müşterek lafız gibi), veya anlamı mecâzî manada meşhûr olduğu halde gerçek anlamının da anlaşılabilir olmasındandır.[1227]

Fıkıh usûlcülerinin bu kavrama yükledikleri anlam ve konuya ahkama taalluk eden âyetleri baz alarak getirdikleri açıklamalarla; aynı kavramı daha genel anlamı ile ele alan müfessirlerin ele alış tarzlarındaki ortak nokta, "âyetin zor anlaşılır olması" dır.[1228] Kıraatların da bu derin düşünce alanımız içerisinde âyetlerin kapalı noktalarını açığa çıkarmada göz ardı edilmemesi gerektiğini unutmamak gerekir. Çünkü âyetler üzerinde özellikle yaygın olan bir kıraata göre kapalı ve müşkil kalan bir lafız diğer bir kıraatla çözüme kavuşma imkanı bulabilmektedir. Çok sık olmasa da kimi zaman, bir âyet üzerinde bulunan muhtelif kıraat vecihleri, bir kıraata göre kapalılık arz eden okuyuşa karşın diğer bir okuyuşla bu kapalılığı ortadan kaldırır bir nitelik taşımaktadır. Böylece kıraat farklılıkları da âyetin daha iyi anlaşılmasına ve âyette yer alan mefhumun netleşmesine katkı sağlamaktadır. Aynı işlev, mütevâtir ve sahîh kıraatlar dışında kalan zayıf ve şâz okuyuşlarda da görülmektedir. Biz, konu ile alakalı gerek sahîh kıraatlardan gerekse diğer kıraatlardan örnekler vererek bunu açıklamaya çalışacağız.

1. Sahîh Kıraatlardan Örnekler

a) " إذ قَالَ الحَوَارِيُّونَ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَآءِ قَالَ اتَّقُوا اللّهَ إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ /*O vakit havariler: "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bizim üstümüze gökten bir sofra indirebilir mi?" demiş, O (da): "Eğer inanmış (adam) larsanız Allah (ın kudretinden ve benim peygamberliğimden şüpheye sapmaktan korkun" demişti."* (Maide, 4/112)

Bu âyette yer alan ve altını çizdiğimiz "هل يستطيع ربك" cümlesi farklı şekillerde okunmuştur. Kisâî bu cümledeki fiili hitap sıygasıyla "هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ" şeklinde okurken; on kurrâdan geri kalan kurrâ ise fiili gayb sıygasıyla " يَسْتَطِيعُ

[1226] Zerkeşî, **Burhân**, II. 38-39; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 180.
[1227] Yaşar, **Anlamı Kapalı Âyetler**, s. 58.
[1228] Yaşar, **Anlamı Kapalı Âyetler**, s. 77.

رَبُّكَ" diye okumuşlardır. Kisâî'nin okuyuşunda bu cümlenin fâili, Hz. Isa iken, cumhurun okumasında ise Allah'tır.[1229] Aynı âyetle alakalı olarak Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî'nin Mu'âz b. Cebel'den Abdurrahmân b. Ganem kanalı ile aktardığı habere göre Abdurrahmân, Mu'âz b. Cebel'e bu âyetin " هل يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" şeklinde olup olmadığını sorduğunda Mu'âz b. Cebel, kendisine Resûlullah'ın bu âyeti defalarca "هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ" şeklinde okuduğunu nakleder.[1230] Bu haber, cumhurun okumasını değil, Kisâî'nin okumasını desteklemektedir.

Kıraatların Anlamları

Kisâî'nin "هَلْ تَسْتَطِيعُ" şeklindeki okumasına göre Havâriler: " هل تقدريا عيسي أن تسال ربك ؟" anlamında *"Ey İsa, Rabb'ine ... sormaya gücün yeter mi?"* şeklinde bir soru sormuş olmaktadırlar.[1231] Havarîlerin *"...Bunu bizim için yapabilir misin?"* veya *"Sen, bize gökten sofra indirmesi hususunda Rabb'inden bir dilekte/duâ da bulunur musun?"* şeklindeki istekleri, Hz. İsa'ya inanmış olan kimselerin bir talebi ve isteğidir. Bir peygamber olarak onun Allah katındaki yerine ve duasına icabet edileceğine inanmaları nedeniyle böyle bir isteği kendisinden talep etmişlerdir. Bu soru şekli, bir kişiye, *"Benim için konuşur musun? (Senin buna gücünün ve konumunun imkan verdiğini ben biliyorum) demek gibidir.."*[1232]

Cumhurun "هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ" şeklindeki okumasına göre âyetin anlamı *"Ey İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?..."* şeklindedir.[1233] Havarilerin *"Allah'ın böyle bir sofrayı indirmeye gücü yeter mi?"* şeklindeki bu soruları, onların Allah'ın buna kadir olduğuna iman etmedikleri ve bu konuda bir şüphe içinde oldukları anlamına mı gelmektedir? Bunun cevabını bir sonraki âyette Havarilerin, *"İstiyoruz ki ondan yiyelim, gönüllerimiz tatmin olsun, senin bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanıklık edenlerden olalım"* şeklindeki ifadelerinde bulmaktayız. Buna göre onlar, Hz. İsa'ya ve Allah'a iman etmiş olmakla birlikte zihinlerinde bulunan bir takım sorular hala bulunmaktadır ve bunu izale etmek için böyle bir soru sorma ihtiyacı duymaktadırlar. Diğer bir ifade ile iman etmiş olmakla birlikte bu istekleri ile imanda mutmain seviyeye ulaşmayı arzulamaktadırlar. Nitekim bir peygamber olarak Hz. İbrahim de benzer şekilde Allah'a *"Ölüleri nasıl diriltteceksin?"* sorusunu sorduğunda[1234] o, kuşku yok ki Allah'a teslim olmuş bir mümin idi.[1235] Böyle bir soru karşısında

---

[1229] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 249; Ezherî, **Me'ânî**, s. 147; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 135; Ğalbûn, **Tezkire**, s. 391; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 455; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 256; Dimyâtî, **İthâf**², 204; Kâdî, **Büdûr**, s. 99; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 663; Kerîm, **Kırâât**, s. 109; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 187.

[1230] Dûrî, **Kırâât**, s. 22. Krş, Kurtubî, **Câmi'**, VI. 236; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 410.

[1231] İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 135; Ezherî, **Me'ânî**, s. 147; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 455; Çetin, **Kıraat**, s. 177.

[1232] Ferrâ, **Me'ânî**, I. 325; Mekkî, **Keşf**, I. 422; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 664; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 187.

[1233] Ferrâ, **Me'ânî**, I. 325; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 135; Ezherî, **Me'ânî**, s. 147; İbn Ebi Meryem, **Mûdah**, I. 455; Mekkî, **Keşf**, I. 422; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 664; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 187; Çetin, **Kıraat**, s. 177.

[1234] Bakara, 2/260.

[1235] Bkz. En'âm, 77-81.

Allah (cc) ona, *"Ey İbrahim, yoksa iman etmedin mi?"* diye bir soru ile karşılık vermiş ve bunun üzerine Hz. İbrahim, *"Bilakis iman ettim. Ancak kalbim tatmin/kuvvet bulsun..."* diyerek cevap vermiştir. Burada Hz. İbrahim'in imanda yakînî seviyeye ulaşmayı arzulayarak böyle bir sorunun cevabını bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.[1236]

Hz. İbrahim örneği dikkate alındığında bu âyette de benzer bir durum bulunmaktadır. Buna göre Hz. İsa'ya iman eden müminler (havariler), sordukları bu sorularla kalplerinin tatmin olmasını istemişlerdir. Zaten bir önceki âyette de Yüce Allah, onlara *"Bana ve elçime iman edin"* diye (kalplerine bu düşünceyi ilham ederek veya peygamberlerinin dili ile) vahyettiğinde[1237] onlar *"İnandık, bizim Müslümanlardan olduğumuza şahit ol"* diye cevap vermişlerdi. "[1238]

Ele aldığımız âyetin devamında da bu isteklerinin gerekçesini *"İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz iyice yatışsın, senin bize doğru söylediğini bilelim ve buna bizzat tanık olalım"* şeklinde açıklamıştır.[1239] Bu kıraata göre havarilerin tutumlarında yadırganacak bir durum bulunmamaktadır. Bir peygamber için söz konusu olan böyle bir soru ve isteğin başka bir peygamberin ümmeti için mümkün olması daha da imkan dahilindedir. Dolayısıyla âyette bu yorum göz önüne alındığında aslında kapalı bir durum ve müşkil mevcut değildir. Ancak havarîlerin bir önceki âyette *"İnandık, bizim Müslümanlardan olduğumuza şahit ol"* demelerini göz önüne alarak böyle bir soruyu sormalarını onlara yakıştıramayan bir anlayışla âyete bakacak olursak burada bir problem var demektir. Bu görüşe göre havariler, inanmış ve Allah'a teslim olmuş kimselerdir. Dolayısıyla onlar, Allah'ın gökten bir sofra indirmeye kâdir olduğunu bilmeyecek kimseler değillerdir. Yani onlar, *"Ey İsa! Senin Rabb'in gökten bir sofra indirmeye kadir mi?"* diye bir soruyu -ki bu anlamı cumhurun okumasına göredir- sormamaları gerekir. Böyle bir mantıkla âyete baktığımızda Kisaî'nin okuyuşu bu müşkili ve kapalılığı çözmektedir. Hatırlanacağı üzere onun okumasına göre havariler bu soruyu Hz. İsa'ya sormakta ve *"Sen, bize gökten sofra indirmesi hususunda Rabb'inden bir dilekte/duâ da bulunur musun?"* demektedirler. Anlamı böyle verildiğinde havarilerin inanmış olduklarını söylemeleri ile bu talepleri arasında bir tenaküz bulunmamaktadır.

Bu nedenle olacak bazı müfessirler, cumhurun okuyuşuna göre âyeti anlamlandırmadaki müşkili gidermek için havarilerin Hz. İsa'dan gökten bir sofra indirmesi konusundaki istekleri esnasında gerçek mümin olmadıklarını bile söylemişlerdir. Buna göre, bir önceki âyette havarilerin "وَاشْهَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُونَ" şeklindeki ifadelerini Yüce Allah'ın zikretmesi, sadece onların bu konudaki iddialarını hikaye etmekten ibarettir. Bu görüşü seslendiren Zemahşerî, havarilerin iman ettiklerini ifade ettikleri esnada aslında bir şüphe içinde olduklarını söyler.[1240] Böyle bir ihtimalin doğru kabul edilmesi durumunda, havarilerin Hz. İsa'dan bu isteği talep ettikleri esnada daha yeni inandıkları ve

---

[1236] Zuhaylî, Vehbe, **et-Tefsîru'l-Vecîz,** (Kur'ân hamişinde) Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1417/1996, s. 45.
[1237] Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 677; Kurtubî, **Câmi',** VI. 234.
[1238] Mâide, 5/111.
[1239] Maide, 5/113.
[1240] Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 677-678.

böyle bir dönemde bu sorunun gündeme geldiği; yoksa inkarî bir niyetle daha sonraki dönemlerde böyle bir istekte bulunmalarının mümkün olmadığı anlaşılacaktır. Aslında havarilerin muhtemelen yeni iman ettikleri sıralarda Hz. İsa'nın onların kendisini ve gelen mesajı kabul edip etmedikleri konusunda bir kaygı yaşadığını Kur'ân bize bildirmektedir. Bunu ifade eden bir âyette[1241] Hz. İsa, duyduğu bu kuşkuyu *"Kim Allah yolunda bana yardımcı olacak?/* من أنصاري .." diyerek dillendirmiş ve onlar da *"Allah'ın yardımcıları bizleriz/...* نحن أنصار .." demişlerdir.[1242]

Buna göre Havarilerin yeni mümin oldukları dönemde Allah'ın gücünü ve kudretini iyice anlamak amacıyla böyle bir istekte bulunmuş olabileceklerini – nitekim Hz. İbrahim' de benzer bir amaçla böyle bir isteği dile getirmiştir- cumhurun kıraatı doğrultusunda söyleyebiliriz. Böyle bir isteğe karşı Hz. İsa da *"Eğer inanmış kimselerseniz Allah'tan korkun/*قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين" diyerek şüphe etmemeleri konusunda onları uyarmıştır.[1243]

Havarilerin Hz. İsa'dan Allah tarafından kendilerine bir yemek indirmesini talep etmeleri konusundaki haberlerden biri İbn Abbâs tarafından nakledilir. Haberin özeti şudur: Hz. İsa kendisinin gönderildiği İsrailoğullarına *"Size bir öneride bulunayım: "Gelin otuz gün oruç tutun, size dilediğiniz şey verilsin. Çünkü yapılan her bir eylemin karşılığı, bu amelin kendisine yapıldığı kimse üzerine bir hakkıdır."* demiştir. Bunun üzerine onlar da bu orucu tutmuşlar ve bunun karşılığı olarak *"Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?"* diyerek bir istekte bulunmuşlardır. Âyette geçtiği üzere Hz. İsa da *"Eğer inanmış kimseler iseniz Allah'tan korkun"* diyerek kendilerini uyarmıştır. Havariler de buna karşı *"Biz bu yemekten yemek istiyor ve kalplerimizin tatmin olmasını arzuluyoruz. Böylece senin söylediğin şeylerin hak olduğunu bilip buna tanıklık edenlerden olmak istiyoruz"* diye cevap vermişlerdir.[1244]

Âyete getirilen yorum ne şekilde olursa olsun, birer inanmış şahsiyet olarak havarîlerin sorularında art niyetli olmadıkları ve suallerinde samimî oldukları bir gerçektir. Bu kanaat, kıraat imamlarından Kisâî'nin *"Sen rabbinden bizim için gökten bir sofra indirmesini söyleyebilir misin?"* anlamındaki "هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ" şeklindeki okuyuşuyla da anlaşılmaktadır. Bu okuyuş ile âyetteki muhtemel yanlış anlamalar giderilmekte ve kapalı kalan husus çözülmektedir. Buna göre havarilerin bu soruları ile aslında inançlarını pekiştirmeyi, mutmain seviyesinde bir iç huzuruna ulaşmayı arzuladıkları muhtemeldir.

2. Örnek: " وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ */Kendileri iman edip zürriyetleri de iman ile kendilerinin izinden gidenlerin nesillerini de kendilerine kavuştururuz. Onların emeklerinden hiçbir şeyin mükafatını eksiltmeyiz. Her nefis, kazançları karşılığında rehindir."* (Tur, 52/21)

1241 Âl-i İmrân, 3/52.
1242 Âl-i İmrân, 3/52; Saff, 61/14.
1243 Mâide, 4/112.
1244 Taberî, **Câmi'**, V. 131.

Bu âyette yer alan "واتبعتهم" kelimesi, Ebû Amr tarafından "وَأَتْبَعْنَاهُمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ" şeklinde okunurken; İbn Âmir ve Yakub tarafından "وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّاتُهُمْ" şeklinde ve diğer kurrâ tarafından ise aynı kelime "وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ" şeklinde okunmuştur.[1245]

Kıraatların Anlamları

Cumhurun okumasına göre kelimenin yer aldığı cümlenin anlamı, "İman edip zürriyetleri de imanda kendilerine uyanların, soy-soplarını da kendilerine katmışızdır..." şeklindedir.[1246]

İbn Âmir ve Yakub'un okuyuşu da anlam olarak cumhurun okumasıyla aynıdır. Ancak bu iki kârî, zürriyet (ذرية) kelimesini çoğul olarak okumuşlardır. Bilindiği gibi tekil de gelse "ذرية" kelimesi anlam olarak çoğulu ihtiva etmektedir.[1247]

Bu okumalara göre müminler, kendi seçenek ve iradelerini kullanarak inanmışlardır. Ayrıca Yüce Allah, müminlerin zürriyetlerini ebeveynlerine imanda tabi olmaları nedeniyle kendilerine (cennette) dahil edeceğini bildirmektedir.[1248] Her iki kıraatta da kulun "iman etme" fonksiyonu ele alınmaktadır. Ancak kulların Müslüman olmasında Allah'ın "hidâyet edici" rolü göz önüne alındığında, iman eden müminlerin kendi soy-soplarından kimlere bu hidâyetin nasip olup- olmayacağı açık değildir.[1249]

Ebû Amr'in tek kaldığı okuyuşa göre ayete "İman edip zürriyetlerini de imanda kendilerine tabi kıldıklarımızın (daha sonradan gelen) soy-soplarını da (imanda) kendilerine katmışızdır..." şeklinde bir anlam verilebilir.

Dikkat edilirse burada müminlerin kendi zürriyetlerinden gelen kimselere iman etmelerinin bahşedildiği vurgulanmakta ve ilâhî irâdenin kişilerin Müslüman olmasındaki fonksiyonu anlatılmaktadır. Nitekim âyette yer alan "وأتبعنا هم/... *onları katmışızdır*" ifadesi, bunu açıkça göstermektedir. Evet İbn Âmir'in ve Yakub'un bu okuyuşunda da inanan müminlerin kendi nesillerinden kimlerin onlara katılacağı direkt olarak açıklanmamıştır. Ancak bir şey var ki bu okuyuşta atalarına katılan bu kimseler, iman yönünden "Allah'ın dilediği kimseler"den olma vasfına haizdirler. Demek oluyor ki Ebû Amr'in kıraatına göre Allah, mümin kimselerin nesillerinden dilediği kimseleri -babalarını muvaffak kıldığı gibi- inanmaya muvaffak kılmakta, dilediğini de dalâlette bırakmaktadır. Buna göre cumhurun kıraatındaki bu mücmel duruma Ebû Amr'ın kıraatı açıklık getirmektedir.[1250]

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Amr'in bu okuyuşunun âyetin bağlamına daha uygun olduğunu söyler. Çünkü âyette ihtilafa neden "واتبعتهم" kelimesinin öncesinde, "وزوجناهم/onları evlendirdik", "ألحقنا بهم/onları kattık" ve "وما ألتناهم/onlardan eksiltmedik" şeklinde çoğul kalıplar kullanılmıştır. Bu nedenle Ebû Amr'in bu okuyuşu, âyetin bağlamına daha uygundur. Ne var ki Mekkî, bu

---

[1245] Ezherî, **Me'ânî,** s. 464; İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 333; Mekkî, **Keşf,** II. 290; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 377; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 671; Kerîm, **Kırâât,** s. 524.

[1246] Bâzemûl, **Kırâât,** II. 671.

[1247] Mekkî, **Keşf,** II. 290-291; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** III. 1212.

[1248] Mekkî, **Keşf,** II. 290-291.

[1249] Bâzemûl, **Kırâât,** II. 671.

[1250] Mekkî, **Keşf,** II. 290. Krş. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 671.

ifadelerinin akabinde, cumhur kurrânın bu şekilde okumadığını hatırlatarak tercihini onlardan yana kullanmıştır.[1251]

Görüldüğü üzere bir âyet üzerinde iki farklı okuyuş ile farklı iki anlam (veya anlamlar) çıkabilmektedir. Burada da benzer bir durum vardır ve bu okuyuşlardan birisine göre kapalı kalmış olan bir nokta diğer kıraatla açıklanmış bulunmaktadır.

Sahîh kıraatlardan bu konuda sunduğumuz iki örnekten sonra aynı konuda âyetin anlamındaki kapalılığı giderecek şâz okuyuşlardan iki örnek sunmak istiyoruz.

2. Zayıf/Şâz Kıraatlardan Örnekler

Örnek 1: " وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ /*Evlenme ümidi kalmamış olan ihtiyar kadınların, zinet yerlerini teşhir etmeksizin, dış giysilerini çıkarmaları günah değildir. Bununla beraber sakınmaları, kendileri yönünden daha iyidir. Allah her şeyi işitir, gizli âşikar her şeyi mükemmelen bilir."* (Nûr, 24/60)

On kıraat imamı, bu âyette yer alan altı çizili kelimeyi metinde yazıldığı gibi okumuştur. Fakat sahâbeden İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs ise aynı kelimeyi "فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ جَلَابِيبَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ" şeklinde okumuştur.[1252]

Kıraatların Anlamları

Cumhurun okumasına göre, evlenme arzusu kalmamış yaşlı kadınların ziynet yerlerini göstermemek şartıyla (dış) elbiselerini/siyablarını üzerlerine almamalarında bir günah ve sorumluluğun olmadığı bildirilmektedir.

Bu âyette geçen *"siyâb"* kelimesi, Kur'ân'da ateşten gömlek, ridâ, bildiğimiz elbise ve kalb[1253] gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.[1254] Buna göre "siyâb/ثياب" kavramı, on kıraat imamının okuyuşuyla âmm/umûmî isim olarak tüm örten şeylere şamildir. Ancak âyetin siyakından kadının yabancı kimselerin yanında, evde giydiği elbisenin üzerine örttüğü/aldığı (başka) bir elbise (cilbâb) olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin bu şekilde anlaşılmasına yardımcı olan ise, sahâbeden gelen ve yukarıda naklettiğimiz şâz okuyuştur. İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın okumalarına göre âyetin anlamı *"...cilbâblarını üzerlerine almamalarında bir günah yoktur..."* şeklinde olacaktır.

"Cilbâb" kelimesi, ridâ (başörtüsü üzerine örtülen ya da baştan ayağa bütün bedeni kaplayan uzun üstlük), başörtüsünden büyük, ridâ'dan küçük çapta bol elbise, peçe, kadının dış kıyafet olarak giydiği tüm elbiseler, baş örtüsü (yazma, eşarp vs.) üzerinden tüm bedenini kuşatan ve baştan aşağı örten, atkı, çarşaf,

---

1251 Mekkî, **Keşf**, II. 290.

1252 Kurtubî, **Câmi'**, XII. 203; Suyûtî, **Dürr**, VI. 222; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 670; Hâtır, **Kıraatu Abdillah**, s. 132.

1253 Mesela Müddessir, 74/4. âyette geçen "وثيابك فطهر / Elbiseni temizle...) cümlesindeki "siyâb" kelimesi mecâzen "nefsini/kalbini" temizle anlamına da gelebilmektedir. Bkz. Râğıb, **Müfredât**, s. 83; Semîn, **Umde**, I. 339.

1254 Dâmeğânî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Muhammed, **Vücûh ve'n-Nezâir**, tahk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm, Kâhire, 1995/1417, I. 206-207; **Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Cumhuriyyetu Mısrı'l-Arabiyye Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, Mısır, 1989/1409, I. 210.

ferâce, çar vb. giysiler için kullanılan bir addır.[1255] Günümüzde Araplar buna "abâye" demektedirler. Abâye, baştan aşağı salınan, iç elbiseyi önden ve arkadan kapatan bir örtüdür.[1256] Bunun yanında cilbabı, yalnız bir tek gözü açık bırakmak sûretiyle yüzü ve bütün vücûdu kapatacak bir örtüdür, diye tanımlayanlar olduğu gibi; alından bağlanıp aşağı sarkıtılan bir örtüdür, diye tanımlayanlar da vardır. İbn Abbâs'ın talebesi İkrime, cilbâbın kullanım şekli konusunda *"Boğazının çukurunu cilbabıyle kapatır ve aşağıya salar"*[1257] derken; el-Hasan el-Basrî ise, *"cilbâb giyen kadın, yüzünün yarısını örter"* ifadesini kullanır.

Bütün bu yorumlardan çıkan sonuca göre "cilbâb" kelimesi, Müslüman kadının dışarı çıkarken baş örtüsünün üstüne örttüğü dış kıyafetidir. Sahâbeden gelen şâz okuma da göz önüne alındığında âyetin bu kısmının anlamı, " *Hayızdan, nifastan kesilmiş ve cinsellik beklentileri kalmamış yaşlı kadınların,*[1258] *ziynetlerini göstermemeleri şartıyla cilbablarını = dış kıyafetlerini üzerlerine almamalarında bir sakınca yoktur..."* şeklinde verilebilir.

Sahâbenin bu âyette yer alan "siyâb" kelimesini, "cilbâb" kelimesiyle okumalarının ve yorumlamalarının, bu kelimenin yer aldığı Ahzab, 33/59, âyetiyle büyük ilişkisi bulunmaktadır. Söz konusu bu âyetin meali şöyledir: *"Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mümin kadınlara, (Bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış giysilerini/cilbâblarını üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah çok bağışlayan çok esirgeyendir."*[1259]

Âyetteki hitap, istisnasız, mümin kadınların hepsine yönelik olduğu için, hüküm de mümin kadınların tamamını kapsamaktadır. Tanınmak ve eziyet görmemek, evin içinde olmayacağına göre, âyette evin dışıyla ilgili ve tedbir amacını taşıyan sembolik bir örtüden (dış elbisesinden) söz edildiği muhakkaktır. Nüzûl sebebi olarak anlatılan şu durum da bu yorumu doğrulamaktadır: İbn Kesîr ve daha pek çok müfessirin naklettiğine göre, Medîne'de Arap evleri dar idi. İçinde tuvalet bulunmuyordu. Genellikle kadınlar geceleri def-i hacet için Menas adı verilen bir mevkie giderlerdi. Münafıklar, gecenin karanlığından yararlanarak, kadınların geçeceği güzergahda gizlenir ve bazı kadınları taciz ederlerdi. Mümin kadınları diğerlerinden ayıran belli bir dış kıyafeti olmadığı için, onlar da zaman zaman bu tür sataşmalara maruz

---

[1255] Ferrâ, **Me'ânî,** II. 349; İbn Kesîr, **Tefsîr,** III. 518; Şevkânî, **Feth,** IV. 304; Elmalılı, **Hak Dini** VI. 3927-3928. Ayrıca bkz. Duman, M. Zeki, **"Kur'ân'da Örtünmenin Temelleri",** *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001, s. 50; Öztürk, Mustafa, **"Klasik Tefsîrlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine",** *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001, s. 71.

[1256] İbn Kesîr, **Tefsîr,** III. 519; Şevkânî, **Feth,** IV. 304.

[1257] İbn Kesîr, **Tefsîr,** III. 519.

[1258] Duman, **"Örtünme",** s. 48. Duman, verdiği bu mealle, kadınların fizyolojik açıdan 45-55 yaşları arasında âdet dönemi biterek menapoz dönemine girmiş olmalarına rağmen evlenme ve cinsel arzularının devam edebileceğine dikkat çekmektedir.

[1259] Ahzâb, 33/59.

...tanıyabiliyorlardı. Sonra da bu ahlaksızlar, *"Onları tanımadık..."* mazeretine sığınıyorlardı. İşte bu yüzden Allah, Ahzab 33/59. âyeti indirmiştir.[1260]

Bu açıklamalar gösteriyor ki cilbâb, Nûr 24/31. âyette ifade edilen kadının başına alması istenen başörtüsü dışında, vahyin indiği dönemde cariyelerden ayırt edilmeleri ve kendilerine eziyet edilmemesi için dışarı çıktıklarında üzerlerine almaları istenen bir dış kıyafet olup, onlar için bir alamet-i fârika olduğunu de taşımaktadır.

Mümin kadının başını örtmesi emrine, Nûr, 24/31. âyette yer verilmektedir. Konumuzla alakalı kısmın yer aldığı bu âyette kadının örtünmesi ile alakalı şöyle denmektedir: "*...Baş örtülerini (göğüs) yırtmaçlarının/yakalarının üzerine bağlasınlar.../* وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ"[1261]

Âyette yer alan humur (الخمر)[tekili hımar/خمار dır.] kelimesi, âyette başörtüsü anlamında kullanılmıştır. Kelime, Arapçada "aklı örten" anlamındaki hamr, yani "içki" sözcüğüyle aynı kökten türetilmiş olup, mutlak manada 'örtü' anlamını taşımaktadır. "خَمَرَ- يَخْمُرُ- خَمْرا" fiili, yalın olarak kullanıldığında bir şeyi örtmek; saklamak, şahitliği gizlemek; hamuru mayalandırmak maya ile kabartmak; min (من) ile kullanıldığında, utanmak, haya duymak, 'an (عن) ile kullanıldığında ise, birinden dolayı örtünmek, yüzünü örtmek, evinden dışarı çıkmamak gibi manalara gelmektedir.[1262] Nitekim Râğıb, kelimenin Arap örfünde kadınların başörtüleri için özel isim olduğunu vurgulamaktadır.[1263] Buna göre âyette o günkü Arap toplumunun bildiği ve daha önce tanıdığı[1264] bir örtü olarak başörtüleriyle ziynet yerlerini örtmeleri, mümin kadınlardan istenmektedir.

Esas konumuzla alakalı Nûr, 24/60. âyette yüce Allah, öncelikle evlenme yaşı geçmiş yaşlı kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine dış elbiselerini/siyâb almamalarında bir günahın olmadığını söylemektedir. Ancak âyetin devamında da bu kadınların *"iffetli olmalarının onlar için daha hayırlı olduğuna"* atıfta bulunulmuştur. Kuşkusuz bununla kastedilen, gençlik dönemlerinde olduğu gibi yaşlandıkları zamanda aynı çizgide devam etmeleridir. Bunun anlamı şudur: Yaşlı kadınlar, evlenme ümitlerinin kesildiği ihtiyarlık döneminde, tıpkı gençlik dönemlerinde olduğu gibi, evlerinden dışarı çıktıklarında dış/dışarı giysilerini üzerlerine almaları onlar için daha uygun olacaktır.

Ele aldığımız bu âyette kapalı sayılabilecek olan husus ise şudur: Yaşlı kadınların üzerlerine alıp-almamada serbest oldukları bu "siyab"dan kasıt nedir? Ahzab sûresinde yer alan kadının dışarı çıkarken giymesi istenen dış kıyafet/cilbâb mı, yoksa Nûr sûresi 31. âyette istenen başörtüsü/humr müdür? Çünkü âyette ne humr ne de cilbâb kavramı kullanılmıştır. Her ikisine de muhtemel olan "siyâb" kelimesi kullanılmıştır. İşte bu noktada sahâbeden gelen

---

Bkz. Vâhidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, **Esbâbu'n-Nüzûl**, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut, 1991/1411. s. 363; İbn Kesîr, **Tefsîr**, III. 519 vd.; Şevkânî, **Feth**, III. 304 vd.: Duman, **"Örtünme"**, s. 49-50.

Nûr, 24/31.

Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, IV. 256 vd. Krş. Duman, **"Örtünme"**, s. 44.

Râğıb, **Müfredât**, s. 227.

Ünal, İsmail Hakkı, **"Hadislere Göre Kadının Örtünmesi"**, *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001, s. 57.

şâz okuyuş, bu sorunun ve müşkilin cevabını çözmede bize yardımcı olmaktadır. Buna göre âyetteki "siyâb"dan kasıt, genel anlamda bir elbise olmakla birlikte burada kastedilen dışarı çıktığında kadının üzerine alması gereken dışarı giysisidir; yani "cilbab" dır. Gerçi bu okuyuş, Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafa uymadığı için -sahîh kanalla gelmiş olsa bile- zayıf ve şâz kalmış bir okuyuş olduğundan kıraat olarak bir değer ifade etmemektedir. Ancak bu rivâyeti, kıraat olarak hiç değerlendirmeye tâbî tutmasak da en azından sahâbenin âyeti tefsir için yaptıkları bir açıklama niteliği taşımaktadır.

Özet olarak sahâbeden nakledilen bu okuyuşla anlıyoruz ki Nûr, 24/60. âyette zikredilen yaşlı Müslüman kadınların dışarı çıkarken üstlerinden çıkartmalarında bir günahın olmadığı siyab'dan kasıt, kadının evde giydiği kıyafetleri (başörtüsü, bluz vs.) değil; dışarı çıkarken giydiği pardesü, ferâce ve çarşaf gibi dış kıyafeti olup Ahzâb, 33/59. âyette zikredilen "cilbâb"ın ta kendisidir. Ve bu okuyuşla, kurrânın ittifakla aynı şekilde okuduğu "siyab/الثياب" kelimesi üzerindeki kapalılık ve müşkıl giderilmiş olmaktadır.[1265]

Örnek 2: " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ *'Ey İman edenler! Cum'a namazına ezan ile çağrıldığınız zaman derhal Allah'ı zikretmeye (hutbe ve namaza) gidin..."* (Cuma, 62/9)

Ömer b. Hattâb, İbn Mes'ûd, Ubeyy b. Ka'b, İbn Ömer ve İbn Abbâs tarafından bu âyette yer alan "فَاسْعَوْا" إلى ذكر الله" ifadesi, "فَامْضُوا إلى ذكر الله..." diye okunmuştur.[1266]

Kıraatın Anlamları

Mütevâtir olan kıraata göre âyette geçen "فاسعوا إلى ذكر الله" ifadesi, zahirde namaza koşarak gitmenin vacib olduğunu gösterir. Ancak böyle bir durum İslâm bilginleri tarafından hoş karşılanmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Namaz ikame edildiği vakıt koşarak gelmeyiniz. Normal bir seyir ile yürüyerek sekînet ve vakarla geliniz. Namaza eriştiğiniz kadarını (imamla beraber) kılınız, kaçırdığınız kısmı ise kendiniz tamamlayınız."* [1267] buyurarak bu tavrı eleştirmiştir.

Buna göre âyette yer alan "sa'y /سعى" kelimesi, literal anlamı itibarıyle "koşmak" manasına gelse de burada bu anlam doğru değildir. Çünkü konu ile alakalı Peygamber hadisi bu tavrı yasaklamaktadır. Ayrıca sahâbeden gelen ve muhtemelen bu âyetin bir tefsiri niteliğinde olan zayıf/şâz kıraatta, aynı doğrultuda âyetin bu yöndeki problemini çözerek burada yer alan "sa'y/سعى" in "koşma" anlamında değil; kişinin kalbî yönden namaza yönelişini ve işi gücü bırakıp camiye gitme çabasını ifade etmektedir. Buna göre âyette yer alan "فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ الله" ifadesinden kasıt, "فَامْضُوا إلى ذكر الله"dır. Yani *"Allah'ı anmaya yöneliniz..."*[1268] anlamındadır. Yoksa salt *"Allah'ı anmaya koşarak gidiniz"* demek değildir. Çünkü "فامضوا" kelimesinde "sürat" anlamı

[1265] Bâzemûl, **Kırâât**, II. 670-671.

[1266] Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 321-322; İbn Hacer, **Feth**, VIII. 642; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 673

[1267] Bkz. Buhârî, Ezan, 17; İbn Kesir, **Tefsîr**, I. 247; IV. 366; İbrahim b. Hasan, **et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb**, ed-Dâru'l-Arabiyye. ys., 1994, s. 745-747.

[1268] Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 321-322; İbn Hacer, **Feth**, VIII. 642; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 673

...unmamaktadır.[1269] Aynı konuda Hasan el-Basrî, Katâde ve seleften bir çok ...se de benzer açıklamalarda bulunarak âyette geçen "sa'y/سعي"dan kastın ...nın vakar ve sükûnet içerisinde namaza hazırlanması ve ona huşû ve güzel ...iyetle gitme gayreti anlamında olduğunu yoksa bildiğimiz bir koşma ve ...yürüme anlamında olmadığını ifade etmişlerdir.[1270] Bu husus yukarıda da ...klandığı üzere Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı gibi, namaza koşarak ...me gibi bir uygulama da görülmemiştir.[1271]

İşte sahâbeden nakledilen bu rivâyet, âyette yer alan kapalı ve yanlış ...lamaya müsait olan noktayı açığa çıkarmış ve âyeti tefsîr etmiştir. Söz konusu ...u rivâyete bir dönem okunmuş kıraat olarak bakılsa bile, cumhurun okuyuşuna muhalif olması nedeniyle zayıf/şâz kalmıştır.[1272]

II. UMÛMÎLİK-GENELLİK VE İCMÂLLE ALAKALI KIRAAT VECİHLERİ

Kur'ân'ın tefsîrinde karşılaşılan özelliklerden biri de, bazı âyetlerde geçen lafızların ve onların ifade ettiği anlamın bir başka âyetle tefsîr edilmesidir. Bu husus, Kur'ân tefsîrinde ilk aşama olarak kabul edilmektedir.[1273] Kur'ân'ı yorumlayan bir müfessir, âyetler arasındaki bağı, onu bir bütün olarak ele aldığında rahatlıkla görecektir. Bir âyette geçen lafzın ve kelimenin delâlet ettiği anlamın bir başka âyette daha açık bir şekilde ifade edildiği, mutlak bir ifadenin bir başka bir yerde mukayyet kılındığı; açık olan bir lafzın bir başka âyette kendisine üstü kapalı işaret edilerek geçildiği, Kur'ân'ın sık kullandığı edebî sanat örneklerindendir. Her nerede tahsis edilmesi gereken bir âmm, takyid edilmesi gereken bir mutlak veya tafsil edilmesi gereken bir mücmel nass ile karşılaşırsak bir başka yerde onu tahsis eden, takyit eden veya tafsil eden bir nassla da karşılaşabiliriz.[1274]

Kur'ân yorumunda göz ardı edilmemesi gereken konulardan biri, lafızların ifade ettiği anlamlar (mantûk) dır. Fakat ifade etmek gerekir ki Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsîri ile alakalı olarak işletilmesi gerekecek olan bu kavramlar, daha çok fıkıh usûlcüleri tarafından ele alınmış ve incelenmiştir.[1275]

Buna göre lafızlar, konulduğu anlam (hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye) ve kapsam açısından (âmm, mutlak-mukayyet, hâss, müşterek ve müevvel) alt tasniflere tabi tutulduğu gibi; manaya delâletinin açıklığı (zahir, nas, müfesser

---

[1269] Azimâbâdî, **Avn**, II. 196; İbn Manzûr, **Lisân**, XIV. 385; Münâvî, Abdurraûf, **Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmii's-Sağîr**, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356, I. 294; Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 673.

[1270] İbn Kesîr, **Tefsîr**, IV. 367, I. 247; İbn Hacer, **Feth**, II. 354; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 673-674. Ayrıca bkz. Kurtubî, **Câmi'**, XVIII.67-68.

[1271] İbn Kesîr, **Tefsîr**, IV. 367.

[1272] Özellikle Hz. Ömer, "فامضوا إلى ذكر الله" okuyuşunu savunmakla da kalmamış, cumhurun okuyuşu olan "فاسعوا إلى ذكر الله" şeklindeki ma'lûm okuyuşu mensuh olarak telakkî edebilmiştir. Bkz. İbrahim, **Tefsîr**, s. 746-747.

[1273] Sâlih, **Mebâhis**, s. 299.

[1274] Sâlih, **Mebâhis**, s. 299.

[1275] Bununla beraber tefsîr usûlü ve tefsîr tarihi ile alakalı kaynaklarda bu kavramlar üzerinde hiç durulmamış değildir. Bkz. Zerkeşî, **Burhân**, III. 198 vd. Suyûtî, **İtkân**, II. 681-699; II. 736 (mutlak-mukayyet); Sâlih, **Mebâhis**, s. 303-313; Akk, **Usûl**, s. 321-418; Kara, **Kur'ân-Sünnet**, s. 64-88.

ve muhkem) ve kapalılığı açısından da (hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih) bir takım tasniflere tabi tutulmuştur.[1276]

Kur'ân'ın tek bir okuyuş şekli itibariyle âmm, has, mutlak, mukayyet gibi her bir kavram için muhtelif misalleri metnin değişik yerlerinden örneklemek mümkündür. Bu kavramların diğer on kıraat imamının ihtilafına neden olan kıraat vecihleriyle, Kur'ân'ın şâz kalmış diğer okuyuşları göz önüne alınarak incelendiğinde, taşıdığı önem ve fonksiyon inkar edilemez. Kıraatlar arasında yukarıda ifade ettiğimiz lafızlardan her birine dair ayrı ayrı örneklerin tespitini yapmak ve derinlemesine incelemek başka bir çalışma konusu olduğundan biz burada sadece lafız itibariyle, âmm-has, mutlak-mukayyet ve mücmel-mubeyyen üçlüsü üzerinde öne çıkan örneklerden bazı misaller üzerinde durmak istiyoruz.

1. Kıraatların Âmm Lafızları Tahsîs Etmesi

Âmm, kelime olarak, kaplamak (şümûl), kuşatmak (ihâta), içine almak ve genellemek anlamına gelen " عَمَّ– يَعُمُّ -عُمُوماً " fiilinden ism-i fâildir.[1277] Terim olarak âmm, tek bir mana ifade etmek üzere konulmuş bulunan ve belirli bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır.[1278]

Âmm olan lafız, kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün fetleri ifade etmek üzere kullanılır. Mesela, "إن الله بكل شيء عليم /*Şüphesiz Allah her şeyi bilendir.*" [1279] âyetinde geçen ve genellik (âmm) ifade eden "كُلّ" edatı ile Allah'ın istisnasız her şeyi bildiği ifade edilmiştir.[1280]

Daha çok usûl âlimlerinin (fıkıh usûlü) incelediği bu kavram, Kur'ân lafızlarının gerek lafız, gerekse mana olarak ifade ettiği anlamı ve bu anlamın kapsamıyla ilgilidir.

Konu ile alakalı çalışmalarda, umûm ifade eden lafızlar ve edatlar üzerinde durulurken, doğrusu kıraatlar bahis konusu yapılmamaktadır. Ancak konulmuş olan kurallar işletildiğinde kıraat farklılıklarında da bu konuda bazı örneklerin var olduğu gözlemlenmektedir.

Lafzın umûmî olması, fertlerin hepsine şamil olduğunu gösterir. Mutlak olması ise, bütün fertleri kapmamak şartı ile yaygın bir veya birkaç ferde delâlet etmesidir. Umûmî(genel) olan lafız, içine giren fertlere bir tek defada şâmil olur. Mutlak olan lafız ise, bir defada fertlerden yalnız yaygın bir ferde şâmil olur.

[1276] Geniş bilgi için bkz. Zeydân, Abdulkerîm, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, 1979, s. 230 vd.; Şa'ban, Zekiyüddin, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, terc. İbrahim, Kâfi Dönmez, *TDVY.*, İstanbul, 1990, s. 294 vd.; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1988, s. 169-225

[1277] Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 1473; Serahsî, **Usûl**, I. 125; Âsım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, IV. 415; Tehânevî, **Keşşâf**, II. 1068

[1278] Serahsî, **Usûl**, I. 125; Ebû Zehrâ, Muhammed, **İslâm Hukuk Metodolojisi**, Fecr Yayınları, Ankara, 1990, s.136; Şa'ban, **Hukuk**, s. 297; Kara, **Kur'ân-Sünnet**, s. 67; Yaşar, **Anlamı Kapalı Âyetler**, s. 131; Pak, **Müşkil**, s. 72-73.

[1279] Ankebût, 29/62.

[1280] Bkz. Şa'ban, **Hukuk**, s. 296.

Usûlcülerin, "*Umûmun umûmîliği şumûllüdür, mutlakın umûmîliği bedellidir. (teker tekerdir.)*"[1281] şeklindeki sözlerinden kastedilen de budur.

Usûl kitaplarında âmmı ifade eden kelime ve cümle kalıplarının sayısı hayli kabarıktır. Hatta Arap dilinde umûm ifade eden yaklaşık 250 civarında kelimeden söz edilir.[1282] Bunlar arasında "كل" ve "جميع" (her, hepsi, bütün) lafızları; istiğrak ve şümûl (kapsamlık) ifade eden "ال" harf-i tarifi ile muarref (belirli) hale getirilmiş çoğul lafızları, lâm-ı ta'rif (ال) veya izâfet(tamlama) ile marife hale getirilmiş tekil lafızları, ism-i mevsulleri (ilgi zamiri, belirsiz zamirler) ve kıraatlarla alakalı örneği de bulunan nefiy (olumsuzluk) veya nehiyden (yasaklamadan) sonra gelen nekre (belirtisiz) lafızları burada zikredebiliriz. Bu lafızların tamamı, dilde umûm ifade etmek için konulmuşlardır.[1283] Bunlar, içine aldığı bütün fertlere delalet etmekte ve onların tamamını kapsamaktadır. Bu şümûllük manasının dışında kullanıldıklarında ise mecâzî kabul edilirler ve mutlaka bir delile de ihtiyaç olur ki hakîkî manayı mecâzî manaya çevirmiş olsun.[1284]

Yukarıda ele aldığımız âmm'ın umûm ifade eden anlamından bazı fertlerinin çıkartılıp kapsamının bazı fertlerine hasredilmesine ise "tahsîs" denilmiştir.[1285]

Tahsîsin gerçekleşmesi için, mutlaka bir tahsîs delilinin olması gerekir. İşte âmm olan bir lafzın ifade ettiği anlamın bazı fertlere tahsis edilmesine gerekçe olan bu delile "muhassıs/المُخَصِّص" denilmektedir.[1286] Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını, onun dışına çıkaran karîneler[1287] şeklinde de tarif edilen muhâssıs, muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl tahsîs delilleri, istisna, şart, sıfat ve gâyedir. Munfasıl tahsîs delilleri ise, duyular (his), akıl, şer'î delillerden Kur'ân, mütevâtir ve meşhûr sünnet, haber-i vâhid, icmâ', sahâbe kavli, kıyâs, örf ve âdet; karinelerden siyak, zamir, husûsî sebep ve benzerleridir.[1288]

Munfasıl tahsîs delilleri arasında meşhûr sünnet ve haber-i vâhid de yer almaktadır. Bizim üzerinde durduğumuz mütevâtir ve sahîh kıraatlar ile sahâbeden nakledilen müdrec kıraatlar da aynı kapsam içinde değerlendirilir.

Usûl âlimlerinin çoğunluğu, Kitap veya mütevâtir sünnette yer alan âmmın, ilk olarak (yani daha önce başka bir delil ile tahsis edilmemiş ise) haber-i vâhid

---

1281 Hallâf, Abdülvahhab, **İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh)**, çev. Hüseyin Atay, *ANÜİFY*, Ankara, 1985, s. 363.

1282 Koca, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**, *İSAM* Yayınları, İstanbul, 1996, s. 71.

1283 Örnekler için bkz. Hallâf, **Usûl**, s. 183; Koca, **Tahsîs**, s. 70.

1284 Zeydân, **Vecîz**, s. 320; Hallâf, **Usûl** s. 183; Şa'ban, **Hukuk**, s. 296.

1285 Koca, **Tahsîs**, 104.

1286 Şa'ban, **Hukuk**, s. 297.

1287 Şevkânî, Muhammed b. Ali, **İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, ts., s. 243; Şa'ban, **Hukuk**, s. 297; Koca, **Tahsîs**, s. 155.

1288 Bkz. Koca, **Tahsîs**, s. 170-251. Bkz. Dağ, **Kıraat**, s. 126-127. Âmmın bir (husûsî) sebebe binaen varid olması konusunun metodolojik detaylarını ele alan bir doktora tezi de yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Kara, Ömer, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları**, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

ve kıyas gibi zannî delil tarafından tahsis edilebileceğini düşünürler. Çünkü Kitap ve mütevâtir sünnetteki âmmın sübûtu kat'î olmakla beraber, delâleti zannîdir. Öyleyse haberi vâhid ve kıyas gibi zannî delil ile tahsis geçerli olacaktır.[1289]

Bu durumda mütevâtir ve sahîh olan bir kıraatın kendisi ile eş değerde olan aynı niteliklere haiz bir kıraatın anlamının bazı fertlerini tahsis etmesinde bir sorun yoktur. Ancak daha çok âhad haberler ve sahâbe kavilleri arasında yer alabilecek olan şâz ve müdrec kıraatların mütevâtir ve sahîh bir kıraatın ifade ettiği anlamın bazı fertlerini tahsis edip etmeyeceği konusunda bazı tartışmalar bulunsa da az önce de ifade edildiği üzere cumhur âlimlerince bunda da bir problem bulunmamaktadır.

Önceki başlıklarda şâz kıraatların hükmünü ele alırken ifade ettiğimiz üzere Hanefîler, Hanbelîler ve bir kısım Şâfiîler, âhâd ve müdrec kıraatları, Kur'ân'da yer almasalar da Hz. Peygamberden rivâyet edildikleri için, diğer hadisler gibi kabul etmişler ve diğer hadislere delil olarak gösterdikleri îtina ve ehemmiyeti onlara da göstermişlerdir. Bu imamlar, özellikle sahâbe mushaflarında bulunan ve beyân yönü ağır basan söz konusu kıraatların, hadisler gibi açıklanmaya ihtiyaç duyulan Kur'ân lafızlarının **"beyân etme görevini"** üstlendiğini ifade etmişlerdir.[1290]

Kısacası meşhûr ve âhâd sünnet, Kur'ân'ın âmm lafızlarını tahsîs ettiğine göre, aynı derecede kabul edilen âhâd ve müdrec kıraatların da Kur'ân'ın bu tür lafızlarını tahsîs etmesi gerekir. Çünkü bu kıraatların fonksiyonu incelendiğinde, böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır.[1291]

Şimdi konu ile alakalı olarak sahîh ve şâz kıraatlardan örnekler verelim:

a) Sahîh Kıraatlardan Örnekler

Örnek: 1: " الحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلا رفثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جدا لَ في الحَجِّ / *Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda (ihrama girerek) haccı (kendisine) gerekli kılarsa bilsin ki hacda kadına yaklaşmak (rafes), günaha sapmak (füsûk), kavga etmek (cidal) yoktur..."* (Bakara, 2/197)

Kıraat imamlarından Ebû Ca'fer, bu âyette yer alan " فلا رفث ولا فسوف ولا جدا ل" kısmını, "فَلا رَفَثٌ وَلا فُسُوقٌ وَلا جِدَا لَ " şeklinde okurken; İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub, "فَلا رَفَثٌ وَلا فُسُوقٌ وَلا جِدَا لَ" şeklinde, on kurrâdan diğerleri ise yukarıda metinde yazıldığı şekilde okumuşlardır.[1292]

1289 Şa'ban, **Hukuk**, s. 302.
1290 Dağ, **Kıraat**, s. 126.
1291 Dağ, **Kıraat**, s. 105.
1292 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 180; Dânî, **Teysîr**, s. 68; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 241; İbn Ebi Meryem, **Mûdah**, I. 320; Kurtubî, **Câmi'**, II. 271; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 211; Kerîm, **Kırâât**, s. 31.

Kıraatların Anlamı

Görüldüğü üzere bu âyette yer alan "فلا رفث ولا فسوق ولاجدال" kısmında, üç farklı okuyuş bulunmaktadır. Şimdi sırası ile bunların anlamını vermeye çalışalım:

a. "فَلاَ رَفَثٌ وَلاَ فُسُوقٌ وَلاَ جِدَالَ" kıraatının anlamı:

Hatırlanacağı üzere nefiy (olumsuzluk) veya nehiyden (yasaklamadan) sonra gelen nekre (belirtisiz) lafızlar[1293] umûm ifade etmektedir.[1294] Ele aldığımız bu kıraatta üç defa yer alan "لا" lafzı, ilk iki kelimede tenvinli, üçüncü kelimede ise fethalı olarak okunmuştur. Arap dil bilimcilerinin ifadelerine göre bir cümlede nefiy edatı لا'dan sonra gelen isim, şâyet merfû okunacak olursa; bu durumda genellik/istiğrak ve şümulluk ifade etmez, aksine cinsin bazı fertlerini nefyetmiş olur. Yani cinsi nefy eden ve "إنَّ" gibi amel eden "لا"nın özelliğini taşımaz. Bu durumda nehiy edatından sonra gelen cümle mübtedâ ve haber olarak "ليس" gibi amele tabi tutulur.[1295] Böylesi durumda nefiy edatı "لا", kendi cinsinden olanların tamamını olumsuz kılabildiği gibi, birini veya birkaçını da olumsuz kılabilir.[1296] Yani bu tür kelimeler, bazen umûm ifade ederken bazen de etmezler.

Bu kurala göre âyette geçen "*rafes*", "*cidâl*", "*füsûk* " ifadelerinden[1297] ilk ikisinin merfû ve tenvinle, üçüncüsünün de nasb ile okunması durumunda, cidâlin (kavga) nefyine gösterilen ehemmiyetin, rafes (cima) ve fusûk (kötü davranışlarda bulunuş)un nefyine gösterilen ehemmiyetten daha fazla olduğuna delâlet etmektedir. Bu kıraata göre, ilk iki kelimenin başındaki "لا", cinsten hükmü nefyeden "لا" değil "ليس" manasında kullanılan "لا"dır.[1298] Ancak üçüncü

1293 Serahsî, **Usûl,** I. 160; Zeydân, **Vecîz,** s. 255; Şa'ban, **Hukuk,** s. 296; Koca, **Tahsis**, s. 73.

1294 Krş. Galâyînî, Mustafa, **Câmiu'd-Dürûsi'l-Arabiyye,** el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1982/1402, II. 333.

1295 İbn Hişâm, Ebû Abdillah Cemaleddin b. Hişâm el-Ensârî, **Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ,** Arslan Yayınları, ts., ys., s. 166; Galâyînî, **Câmi',** II. 336.

1296 Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 62.

1297 Ayette geçen **Rafes** (رفث) kelimesi ile kastedilen husus, kişinin hac için ihrama girildiğinde eşi ile cinsel ilişkide bulunmasının yasaklanmış olmasıdır. Hatta kişinin kendi eşine ihramlı iken *"Eğer helal olsaydı şöyle şöyle yapardık..."* gibi kinayeli bir takım fahiş sözlerle bile söylenmesinin yasak olduğu ifade edilir. Buna göre **rafes** kavramı ile, cinsel ilişki ve onu çağrıştıran her türlü söz ve ifadeler kastedilir. (Kurtubî, **Câmi',** II. 270). **"Yoldan çıkmak"** anlamına gelen **füsûk** (فسوق) kelimesi ile de kişinin hac için ihrama girdikten sonra, kendisine ihramlı iken yasak olan her türlü mâsiyetten uzak durması istenmiştir. (Taberî, **Câmi',** II. 279-282; Kurtubî, **Câmi',** s. II. 271). Nitekim, Hz. Peygamber'den gelen bir habere göre O(sav), "مَن حَجَّ فلَمْ يَرْفُثْ ولَمْ يَفسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ" */Kim hac eder ve çirkin konuşmaz (refes) ve günaha sapmazsa (fısk)anasından doğmuş gibi günahlarından temizlenmiş olur..."* şeklinde buyurmuştur. (Bkz. İbn Hüzeyme, Muhammed b.İshak, **Sahîhu İbni Hüzeyme,** tahk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1970/1390, IV. 131; İbn Hibbân, **Sahîh**, IX. 7; **Buhârî**, Hac, 4; Müslim, Hac, 438; Tirmizî, Hac, 2; Nesâî, Hac, 4; İbn Mâce, Menâsik, 3; Ahmed, **Müsned,** II. 229, 248). **Cidal** (جدال) ise karşılıklı olarak kişilerin çekişerek ve tartışarak kavga etmesidir. (Bkz. Râğıb, **Müfredât**, s. 89) Âyette kastedilen ise, gerek hac ibadeti esnasındaki gerekse bu ibadetin meşrûiyyeti konusundaki her türlü tartışmadır. (Taberî, **Câmi'**, II. 283 vd.)

1298 Mekki, **Keşf**, I. 286; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 94; Kurtubî, **Câmi'**, II. 271; Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 62; II. 284; Dimyâtî, **İthâf**, s. 161; Dağ, **Kıraat**, s. 104.

kelimenin başında bulunan "لا" ise cinsi tümden nefyetmektedir. Dolayısıyla cidâlin tüm unsurlarını ihtiva etmektedir. Buna göre âyetteki ilk iki maddede, yasaklanan rafes ve füsûk konusundaki umûmîlik ve vurguya nazaran son maddede yasaklanan cidâl, daha fazla kaçınılması istenen bir husustur.[1299]

Bu durumda İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub'un okuyuşu olan bu kıraatın anlamı, *"...Hacda kadına yaklaşmak, günah işlemek ve hele hele kavganın her türlüsü yasaktır."* şeklinde verilebilir.[1300] Ukberî'nin yaptığı anlamlandırmayı göz önüne alacak olursak, bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: *"...(Hac ibadeti esnasında) cinsel ilişki (türüne girecek bir şey) yapmayın, (dinin sınırlarını çiğneyip) yoldan çıkmayın. Ve (şunu da bilinki gerek hacc'ın farziyetinde ve gerekse bu ibadetin zilhicce ayında yapılması konusunda)asla bir tartışma yoktur..."*[1301]

b. "فَلا رفثَ وَلا فسُوقَ وَلا جِدَالَ" kıraatının anlamı:

Bu okuyuşa göre her üç kelimenin başında bulunan "لا" edâtı, bu kelimeleri nasb ettiği için anlam itibariyle aynı nefy vurgusuna ve umûmîliğine sahib olacaktır. Daha açık bir ifade ile bu âyette bulunan nefy edatı "لا", kendisinden sonra gelen rafes, fusûk ve cidâl kelimelerini mansûb kılarak bu kelimelerin ifade ettikleri tüm olumsuzlukları istiğrak ifade eden özelliği ile (umûmî olarak) nefyetmiş olmaktadır.[1302] Buna göre âyetin bu kısmının anlamı, *"...hacda ne kadına yaklaşmak, ne günaha sapmak ne de kavga etmek asla yoktur..."* şeklinde olacaktır. Bu âyette amaçlanan nefy'in (olumsuzluğun)içine, cinsel ilişki, kötü söz ve davranışlar ile kavganın tüm çeşitleri girmektedir.

c. "فَلا رَفَثٌ وَلا فسُوقٌ وَلا جِدَالٌ" kıraatının anlamı:

Her üç kelimenin de tenvinli ve merfû olarak okunması durumunda (b) şıkkında verilen anlam ile aralarında bir fark olmayacaktır. Ancak bu okuyuşun ifade ettiği anlam diğeri kadar güçlü değildir. Çünkü cinsi nefyeden (لا)nın ifade ettiği istiğrak ve umûm özelliği burada devreye girmeyecektir. Bu okuyuşa göre, "rafes", "füsûk" ve "cidâl" kelimelerinin önlerinde bulunan "لا", cinsi nefyeden "لا" değil; "ليس" gibi amel ettirilmiş ve görünürde anlamı ihbari de olsa nehiy anlamı ile anlamlandırılmıştır. Bu durumda "لا"ların haberi mahzûftur. Takdiri ise "فليس رفثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالٌ في الحج" şeklinde olacaktır. Buna göre âyeti, *"Hacda ne rafes ne fisk ne de cidal yoktur..."* şeklinde anlamlandırabiliriz.[1303]

Sonuç olarak bu âyette geçen "لا" lâm-elif harfinin kıraat imamları tarafından cinsi nefy eden (لا) ya da (ليس) gibi amel eden "لا" şeklinde kabul edilmesine göre kelimenin nefyettiği veya nehyettiği anlamda "umûm" söz konusu olmaktadır. Belki bunu Türkçe yapılan çevirilerde tam olarak ifade etmek mümkün olmasa da kelimelerin Arapça orijinalinde bu vurguyu ve anlamı daha rahat görmek mümkündür.

Örnek 2: " مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ الله شَاهِدِينَ عَلى أنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أولَئِكَ حَبِطَتْ أعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ / *(Allah'a)ortak koşanlar nefislerinin küfrünü göre göre*

1299 Çetin, **Kıraat,** s. 127.
1300 Çetin, **Kıraat,** s. 127.
1301 Ukberî, **Tibyân,** I. 161.
1302 İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 320.
1303 Mekkî, **Keşf,** I. 286.

Allah'ın mescitlerini imar edemezler. Onların yaptıkları işler boşa çıkmıştır. Ve onlar, ateşte sürekli kalacaklardır." (Tevbe, 9/17)

Bu âyette "مَسَاجِدَ الله" kısmı iki farklı şekilde okunmuştur. Ebû Amr, Yakub ve İbn Kesîr "مَسْجِدَ الله" şeklinde müfred olarak okurken; diğer kurrâ, "مَسَاجِدَ الله" şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.[1304]

Kıraatların Anlamları

Usûl âlimleri "umûm" ifade eden lafızları, "*isimleri cemî bir şekilde lafız veya mana olarak içine alan her lafiz olarak*" açıklamışlardır.[1305] Hatırlanacağı üzere (كل) ve (جميع) gibi kelimelerle de müfred bir kelime, umûmî ve genel bir anlamı ifade edebilmektedir.

Ele aldığımız bu örnekte geçen "mescit/مساجد" kelimesinde de böyle bir durum bulunmaktadır. Buna göre kelime çoğul olarak "مساجد الله/Allah'ın mescitleri" şeklinde okunduğunda, Allah'a ibadet edilen tüm ibadet mahalleri umûmî olarak bu kavramın içine girmektedir. Ancak müfred olarak "مسجد الله/Allah'ın mescidi" şeklinde okunduğunda göre ise bununla kastedilen "*Mescid-i Haram*" olacaktır. Nitekim iki âyet sonra Mekke müşriklerine cevap olarak *"(Ey müşrikler siz,) hacılara su vermeyi ve **Mescid-i Haram**'ı imar etmeyi Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad eden (in eylemiy)le bir mi tuttunuz?..."*[1306] denmektedir. Yine aynı sûredeki diğer bir âyette, "*...Müşrikler necistir. Öyleyse bundan sonra asla **Mescid-i Haram'a** yaklaşmasınlar...*"[1307] ifadeleri bulunmaktadır. Bu âyetleri göz önüne alan bir kısım kurrâ, âyetin tekil olarak okunmasının daha uygun olduğunu savunmuştur. Kelimenin çoğul olarak okunmasını savunanlar da elbette buna karşı bazı delilleri ileri sürmekten geri kalmamışlardır. Onlara göre aynı kelime bir sonraki âyette de geçmektedir. Ve tüm kurrânın ittifakı ile çoğul olarak "إنّما يَعْمُرُ مساجد الله... / ***Allah'ın mescitlerini** ancak Allah'a ve ahiret gününe iman edenler... yaparlar..."* şeklinde okunmuştur.[1308] Ayrıca kelimenin çoğul olarak okunmasında daha genel ve umûmî bir anlam bulunmaktadır. Âmm olan bir lafız hassı içine alırken has olan lafız âmmı kapsamaz. Dolayısıyla kelimenin âmm lafızlardan olan çoğul kalıbı ile okunması daha uygundur.[1309] Ayrıca kelimenin tekil okunmasına rağmen bundan çoğul anlam elde etmek Arap dilinde bilinen bir kuraldır. Yani bir kelime müfred okunmasına rağmen ifade ettiği anlamın tüm fertlerini içine alması da mümkündür. "mescit" kelimesini müfred olarak okuyanlar, bu kuraldan hareketle, tüm mabetlerin "mescit" kapsamı içinde olduğunu, Ka'be'nin de bunun başında geldiğini söylerler.[1310] Kelimeyi çoğul olarak okuduğumuzda ise tüm mescitler kastedilmiş olup Mescid-i Haram öncelikle bunun içine girecek demektir.

[1304] Ezherî, **Me'ânî,** s. 204; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 174; Mekkî, **Keşf,** I. 500; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 278; Dimyâtî. **İthâf**, s. 240; Kerîm, **Kırâât,** s. 189.
[1305] Koca, **Tahsîs**, s. 44.
[1306] Tevbe, 9/19 "أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ؟"
[1307] Tevbe, 9/28.
[1308] Mekkî, **Keşf**, I. 500.
[1309] "واحتجوا أن الخاص يدخل في العام، والعام لا يدخل في الخاص"
[1310] Fârisî, **Hücce**. IV. 179-180; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 589.

İşte kurrâdan bir kısım âlimin "*mescit*" kelimesini "*mesâcid*"şeklinde çoğul olarak okurken diğerlerinin tekil olarak okuması, umûmun tahsisi anlamına gelmektedir. İlerde temas edileceği üzere Kur'ân'da miskîn/mesâkin, kitâb/küttâb, âyet/âyât... gibi bir çok kelime benzer şekilde çoğul ve tekil olarak okunmuştur. Benzer durumu bu okuyuşların geçtiği yerler için de işletmek mümkündür.[1311]

Özetleyecek olursak bu âyette geçen "mescid" kelimesi "mesâcid" şeklinde okunduğunda onların mescitleri imar etmeleri tümden (umûmî olarak nefyedilmektedir. Ancak kelime tekil olarak okunması durumunda ise Kâbe'nin özel/husûsî konumuna vurgu yapılmış olmaktadır.

Umûm-husûs konusunda kelimenin tekil ve çoğul okunması başta olmak üzere başka örnekler de bulunmaktadır.[1312]

b. Şâz Kıraatlardan Örnekler

Örnek 1: "...لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أن تَبْتَغُوا فضلا مّن رَّبِّكُمْ / *Allah'ın fazlından (...) aramanızda size bir günah yoktur...*" (Bakara, 2/197)

On kurrâ, yukarıda âyeti metinde yazıldığı gibi okumuşlardır. Ancak sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbn Zübeyr bu âyeti "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أن تَبْتَغُوا فضلا مّن رَّبِّكُمْ في مَواسِمِ الحَجِّ..." şeklinde okumuştur.[1313]

Kıraatın Anlamları

Mütevâtir kıraat, Allah'ın fazlından, lütuf ve kereminden -genel anlamda- aramayı/istemeyi mubah göstermektedir. Âyette ileri sürülen "fazl" dan kasıt kâr ve faydalanma nitelikli ticarî muamelelerdir.[1314] Bu umûmî ifadeyi veren (mütevâtir) kıraata karşın sahâbeden nakledilen şâz okuyuş, mütevâtir kıraatın bazı kısımlarını/fertlerini tahsis etmiştir. Buna göre kastedilen şeyin zamanı hac mevsimidir.[1315]

Âyette ifade edilen anlamın ortaya çıkmasına yardımcı olan ek ifadenin daha iyi anlaşılması için âyetin indiği dönemin tarihsel arka planını hatırlamak gerekmektedir. Rivayete göre cahiliyye döneminde hac aylarında üç ticaret pazarı kurulurdu. Birincisi Mekke dışındaki Ukâz'da, Zilkâde ayında kurulur ve yirmi gün sürerdi. İkinci Pazar, Mecenne'de kurulur ve on sekiz gün sürerdi. Üçüncü pazar ise Zü'l-Mecâz denilen mevkide kurulur, arefe ve bayram gününe

---

1311 Çalışmamızın son kısmında **"İsmin tekil ve çoğul olarak okunması"** başlığı altında buna değinilecektir.

1312 Meselâ, Zümer, 39/36. âyette "أليسَ الله بكافٍ عَبْدَهُ=*Allah kuluna yetmez mi?*/أليس الله بكافٍ عِبادَهُ= *Allah kullarına yetmez mi?*" şeklinde iki okuma vardır. İlk okumada "kul" ifadesi ile Hz Peygamber'in kastedildiği söylenirken, ikinci okuyuşta ise tüm Müslümanlar kastedilmiş olacaktır. (Bkz. Ferrâ, **Me'ânî,** II. 419; Fârisî, **Hücce,** VII. 57; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** III. 1113.; Çetin, **Kıraat,** s. 350) Benzer durum Mücadele, 58/11. âyette (في المجلس=*meclisi* في المَجالس=*meclisler*) şeklindeki okumalarda da vardır. Bkz. Fârisî, **Hücce,** VII. 246; Mekkî, **Keşf,** II. 314-315; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** III. 1257; Çetin, **Kıraat,** s. 398-399.

1313 Buhârî, Tefsîr, 34.; İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif,** s. 65, 92; Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 293; Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 242; Jeffery, **Materials,** s. 29. İbn Mes'ûd'un ayrıca "في مواسم الحَجِّ فابتغوا حينئذٍ" şeklinde de okuduğu nakledilir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif,** s. 65. Krş. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 686.

1314 Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 242.

1315 Bâzemûl, **Kırâât,** II. 686.

kadar devam ederdi. İslâm geldikten sonra hac ibadetinin yeniden farz kılınması sonrası bu panayırlar hac ibadeti ile aynı zamana geldiği için, ticarî faaliyetlerine son vermeye başladılar. Çünkü onlar bu günlerin Allah'ı anma günleri olduğunu, dolayısıyla ibadetle ticaretin bir arada yapılmasının doğru olmadığını düşünüyor ve bu hususta bir kaygı yaşıyorlardı. İşte onlarda bulunan kaygı ve kuşku üzerine bu âyet nazil olmuştu.[1316]

Ebû Hayyân'ın da yerinde ifade ettiği üzere sahâbeden nakledilen bu okuyuş, âyettte kapalı kalan kısmın açıklanmasından başka bir şey değildir.[1317] Gerçekten bu açıklamalar, âyetlerin nüzulüne şahit olan ve bu sayede tefsirde ün yapmış olan sahâbenin[1318] tefsîre dair katkılarına çarpıcı bir örnektir. Bu müdrec okumaya göre âyette söz konusu edilen hac ile ticareti birlikte yerine getirme konusundaki tereddütlere cevap verilmektedir. Buna göre hac amacıyla Mekke ve çevresinde bulunan müminlerin ibadet yanında ticaret yapmalarında bir mahsur bulunmamaktadır. Ancak mütevâtir kıraata göre âyet, herhangi bir zaman ve mekan tahsisi olmaksızın, ticaret yapmanın mutlak olarak serbest olduğunu ifade etmektedir. Şâz kıraat ise umûm olarak ifade edilen bu serbestliği, hac mevsimine tahsis etmekte, âyetin bağlamının hac mevsimiyle alakalı olduğunu, hac için bu mekanda bulunanların ticaret de yapmalarında bir sakınca olmadığını izah etmektedir.[1319] Ülkemizde yapılan Kur'ân meallerinde de sahâbeden nakledilen bu şâz okuyuş (veya tefsîrî açıklama) göz önüne alınarak âyetin çevirisinin yapıldığı müşahede edilmektedir.[1320]

Örnek 2: " فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ /*Zekeriyya mihrapta namaz kılmakta iken melekler kendisine seslenip: "Allah sana, Allah'tan bir kelimeyi tasdik edecek, hem efendi, hem gâyet zahid, hem peygamber olacak olan Yahya'yı müjdeledi." dediler."* (Âli İmrân, 3/39)

Bu âyette yer alan "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ" kısmı, kıraat imamlarının geneli tarafından aynı şekilde okunmuştur. Ancak kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef cümlede yer alan fiili, müzekker ve müfred olarak "فَنَادَاهُ" diye okumuştur.[1321] Sahâbeden İbn Mes'ûd'dan da aynı okuyuş rivâyet edilmiştir.[1322] Ancak o, bu

---

[1316] Bkz. Vâhidî, **Esbâb**, s. 62-63; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 293; Suyûtî, Celâleddin, **el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl**, tahk. Seyfettin Abdulkadir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s. 47-48; Kâdî, Abdulfettâh, **Esbâb-ı Nüzûl**, terc. Sâlih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, s. 38-39.

[1317] Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 293.

[1318] Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 234-235.

[1319] Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 290; **Bâzemûl**, **Kırâât**, II. 687.

[1320] Mesela bkz. *"(Hac mevsiminde ticaretle) Rabbinizden rızık istemenizde bir günah yoktur..."* (Çantay, **Meal**, s. 31); *"(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size bir günah yoktur."* (**Diyânet Meali**, s. 30); *"Hac mevsiminde ticaret yaparak, Rabbinizden size gelecek kâr ve yarar taleb etmenizde size bir vebal yoktur..."* (Yıldırım, **Meal**, s. 30); *"(Bununla beraber), Rabbinizden (hac esnasında) bir lutuf elde etmek için (ihramlı iken ticaret yaparak) çalışırsanız günah işlemiş olmazsınız..."* (Esed, **Kur'ân Mesajı**, I. 57)

[1321] Ğalbûn, **Tezkire**, II. 352; Dânî, **Teysîr**, s. 73; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 239

[1322] İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 70; Jeffery, **Materials**, s. 33.

fiilin fâilini resm-i hatta muhalif olarak "الملائكة" yerine "جبريل" kelimesini ekleyerek "فناداه جبريل" şeklinde okumuştur.[1323]

Bu âyette Hz. Zekeriyya'ya gelen meleklerden söz edilmektedir. Mütevâtir olan okuyuşa göre bunu ifade eden melâike (ملائكة) kelimesi, genel ve çoğul bir ifadedir. Ancak burada kastedilen kimsenin Cebrâil olduğunda ittifak var gibidir.[1324] Bu âyette "melek" isminin çoğul olarak "melâike" şeklinde çoğul olarak kullanılmış olmasının sırf Cebrâil'e olan tazim nedeniyle olduğu söylenmiştir.[1325] Benzer şekilde, *"Allah, iradesinden ruh[vahy] ile melekleri kullarından dilediğine indirir..."*[1326] mealindeki âyette yer alan melâike/الملائكة'den kastın da Cibrîl olduğu buna kanıt olarak sunulmuştur.[1327]

Zaten Arapların bir kişiden nakilde bulunduklarında, bu nakli, çoğul kalıbıyla da kullandıkları olmuştur.[1328] Mesela bir âyette, "İnsanlar kendilerine *"Düşmanlarınız olan insanlar size karşı ordu hazırladılar, onlara karşı kendinizi koruyun" dediklerinde, bu tehdit onların imanlarını artırmış ve "Hasbunallah ve nimel vekil" yani "Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!" demişlerdir."*[1329] buyrulur. Taberî'nin ifade ettiğine göre bu âyette yer alan "insanlar"dan kasıt aslında Nuaym b. Mes'ût'tur. Ancak burada çoğul olarak kullanılmıştır.[1330]

Buna göre, âyette yer alan "melâike/ملائكة" kelimesi, çoğul kalıbı ile okunması nedeniyle âmm bir lafızdır. Ancak İbn Mes'ûd'dan gelen şâz okuma dikkate alındığında bu âmm lafız takyîd edilmektedir. Bu durumda "melâike" lafzı, kendisiyle hâs kastedilen mutlak bir ifadedir. Aslında "melâike" anlam itibariyle çoğuldur. Ancak İbn Mes'ûd'un okuyuşu dikkate alındığında çoğul anlam ifade etmesine rağmen "melekler" ile kastedilen "Cebrâil"dir. Dolayısıyla "melâike/الملائكة" kelimesi, kendisi ile hâs kastedilmiş âmm bir lafız konumundadır.[1331]

2. Kıraatların Mutlak Lafızları Takyid Etmesi

Kur'ân ve sünnet hükümlerini, metni esas alarak inceleyen kimseler, bu hükümlerin bazen bir kısmının "mutlak" bir kısmının ise "mukayyet" olduğunu görürler. Sahîh ve şâz kıraat vecihleri göz önüne alındığında da bazı kıraat vecihlerinin mutlak ifadeleri karşısında, bunları takyit eden diğer kıraat vecihlerinin olduğunu görmek mümkündür.

1323 Taberî, **Câmi'**, III. 249; Kurtubî, **Câmi'**, IV. 48; Ebû Hayyân, **Bahr**, III. 128.

1324 Bkz. Taberî, **Câmi'**, III. 249; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 108; Kurtubî, **Câmi'**, IV. 48; Ebû Hayyân, **Bahr**, III. 128; Suyûtî, **Dürr**, II. 187; Âlûsî, **Rûh**, III. 145.

1325 **Mecmûa mine't-Tefâsir**, I. 490 (Hazin bölümü)

1326 Nahl, 16/2 "يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ..."

1327 Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, IV. 48.

1328 İbn Cevzî, **Zâd**, I. 382.

1329 Âl-i İmrân, 3/173.

1330 Taberî, **Câmi'**, III. 249.

1331 Geniş bilgi için bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 101; Fârisî, **Hücce**, III. 39-40; İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 112; Mekkî, **Keşf**, I. 343; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 369-370; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 698 vd.

Konu hakkında örneklere geçmeden önce, münferit anlamlara delâlet etmelerinden dolayı hassın çeşitleri arasında değerlendirilen[1332] "mutlak" ve "mukayyet" hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mutlak, sözlükte, kayıtsız şartsız olan, muayyen olmayan, genel, hudutsuz, salıverilmiş vb. anlamlara gelir.[1333]

Terim olarak genel kabul görmüş tanıma göre mutlak, "Lafzın, kendi cinsinde yaygın olan ferde, sınırlayıcı herhangi bir lafzî kayıt olmaksızın delâlet ettiği kelimeye" denir.[1334] Mesela, adam veya adamlar, kitap veya kitaplar, öğrenci veya öğrenciler, dediğimizde mutlak bir lafzı dile getirmiş oluruz. Çünkü bunlar, gayr-i muayyen [belirlenmemiş özel] fert veya fertleri ifade etmektedir ve bunların herhangi bir sıfatla takyit edildiğini gösteren başka bir ek lafız bulunmamaktadır.[1335]

Sözlükte mutlakın zıddı olarak bağlanmış, sınırlandırılmış anlamlarına gelen[1336] mukayyet ise, "Muayyen bir anlama veya yaygınlığını azaltan bir kayıtla kayıtlanmış manaya delâlet eden kelimeye" denir.[1337], "Mısırlı Müslüman", "olgun adam", "beyaz kuş" gibi. Aynı şekilde "فتحرير رقبة مؤمنة" [mümin bir köle] ifadesindeki "köle" lafzı, "müminlik" vasfıyla mukayyettir. Yemin kefareti ile alakalı olarak, "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام /...Bulamazsa üç gün oruç tutsun"[1338] âyetindeki "üç gün oruç tutsun" sözü, bu kefaretle alakalı olarak daha önce zikredilen köle azat etme, on kişiyi giydirme veya yedirme imkanı bulamama şartıyla mukayyettir.[1339] Dolayısıyla mukayyet, takyidi üzere geçerli olup, katî hüküm ifade eder. Bir örnekle açıklanacak olursa, Kur'ân'da zıhar kefareti izah edilirden "Fakat kim bunu bulamazsa, yine birbiriyle temas etmezden evvel fasılasız iki ay oruç tutsun"[1340] âyetindeki "iki ay" ifadesi "متتابعين/peş peşe" kaydı ile mukayyettir.[1341]

Bir önceki konuda ele aldığımız âmm ile mutlak arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Mutlak, delâlet ettiği fertlerden herhangi birini ifade eder, âmm ise delâlet ettiği fertlerin hepsini ihata eder. Mesela, "أو تحرير رقبة / Bir köle azat etmek" sözü, azat edilecek kölenin mümin olup olmamasını, birden çok olmasını göstermez. Sadece bir kölenin azat edilmesini gösterir. Aynı şekilde " فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب... / O küfredenlerle (savaşta) karşılaştığınız zaman boyunlarını

[1332] Selbî, Muhammed Mustafa, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Câmia, Beyrut, 1403/1983, I. 408.

[1333] Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, X. 227 vd., XIII. 205; Semîn, **Umde**, III. 476; Ebû Ceyb, **el-Kâmûsu'l-Fıkhî**, s. 232; Şafak, Ali, **Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992, s. 361.

[1334] Zerkeşî, **Burhân**, II. 15; Suyûtî, **İtkân**, II. 736; Şevkânî, **İrşâd**, s. 278; Zeydân, **Vecîz**, s. 334-335; Hallâf, **Usûl**, s. 373; Şa'ban, **Hukuk**, s. 269; Selbî, **Usûl**, I. 409; Hınn, Mustafa Sait, **İslâm Hukukunda Yöntem Tartışması**, terc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 173.

[1335] Şa'ban, **Hukuk**, s. 269.

[1336] İbn Manzur, **Lisân**, III.373-4; Mustafa, İbrahim- vd., **Mu'cemu'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, s.768; Sarı, Mevlüt, **el-Mevârid (Arapça-Türkçe Sözlük)**, Bahar Yayınları, İstanbul, 1982, s. 935; Şafak, **Hukuk**, s. 355.

[1337] Atar, **Usûl**, s. 175; Hınn, **Yöntem**, s. 174; Şa'ban, **Hukuk**, s. 269; Akk, **Usûl**, s. 406.

[1338] Maide, 5/89.

[1339] Atar, **Usûl**, s. 175

[1340] Mücadele, 58/4.

[1341] Şa'ban, **Hukuk**, s. 271; Atar, **Usûl**, s. 175.

vurun..."[1342] âyetindeki "boyunlar/الرقاب" sözü âmm olup bütün kafirlere şamildir.[1343]

Bir nasta mutlak olarak yer alan bir lafız, başka bir nasta mukayyet olarak gelmemişse, mutlak haline göre amel edilir ve takyidine dair bir delil bulunmadıkça herhangi bir şekilde takyit edilmesi doğru olmaz.[1344] Diğer yandan bir nasta mukayyet olarak yer alan bir lafız, başka bir nasta mutlak olarak gelmemişse, mukayyet haline göre amel edilir ve kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça bu kaydın kaldırılması doğru olmaz.[1345]

Hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması veya ayrı olması, hükümlerin farklı, sebeplerinin aynı olması ve son olarak hükmü bir olmakla birlikte hükmün dayandırıldığı sebeplerin farklı olmasına göre mutlak ile mukayyetin durumunda bazı değişiklikler de bulunmaktadır ki her bir durumun farklı sonuçları meydana gelmektedir.[1346]

Her iki nasta, hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması halinde, mutlakın mukayyede hamledileceğini bilginler ihtilafsız kabul ederler. Mâide sûresi 3.âyette haram kılınan "kan"ın, En'âm sûresi 145.âyetinde "akıtılmış kan" ile takyit edilmesi bunun misalidir.[1347]

İki nasta hem hükümler hem hükümlerin sebepleri farklı olduğu takdirde, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini de usûl âlimleri tartışmasız kabul etmişlerdir. Hırsızlık ile alakalı "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما... / Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının...ellerini kesin."[1348] âyetinde geçen "el/ الأيدي" lafzı, mutlak olarak zikredilmiştir. Aynı sûrede geçen, " يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم إلي الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلي المرافق... / Ey iman edenler! Namaza duracağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın..."[1349] âyetindeki "el/الأيدي" ise "dirseklere kadar/إلي المرافق" kaydı ile mukayyettir. Bu âyetlerden her biri farklı hükümler ifade etmektedir. Çünkü biri el kesme cezası diğeri ise yıkama farizası ile alakalıdır. Ayrıca iki âyetin sebepleri de farklıdır. Birinde hırsızlık suçu, ikincisinde ise namaz iradesi ve hazırlığı vardır. Bu durumda abdest âyetinde geçen "el" ifadesinin "dirseklere kadar" kaydını göz önüne alarak, hırsızın kolunun tamamen kesilmesi söz konusu edilmeyecektir.[1350]

Her iki nasta, hükümler farklı, hükümlerin bağlı olduğu sebepler aynı olursa yine mutlak mukayyede hamledilmez.[1351] Mâide suresinin 6. âyetinde, abdest alırken ellerin dirseklere kadar yıkanması gerektiği, teyemmümde ise toprağın ellere sürülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Burada sebep bir, fakat hükümler farklı olduğu için mutlak mukayyede hamledilemez. Hükümlerden

---

1342 Muhammed, 47/4.
1343 Atar, **Usûl**, s. 175.
1344 Örnekler için bkz. Zeydân, **Vecîz**, s. 284-286; Şa'ban, **Hukuk**, s. 270; Atar, **Usûl**, s. 175.
1345 Bkz. Şa'ban, **Hukuk**, s. 271.
1346 Bkz. Şa'ban, **Hukuk**, s. 274 vd.
1347 Zerkeşî, **Burhân**, II. 16; Şevkânî, **İrşâd**, s. 279; Akk, **Usûl**, s. 406; Selbî, **Usûl**, I. 415; Kara, **Kur'ân-Sünnet**, s. 72.
1348 Mâide, 4/38.
1349 Mâide, 4/6.
1350 Selbî, **Usûl**, I. 414.
1351 Şevkânî, **İrşâd**, s. 280; Hallâf, **Usûl**, s. 193; Dağ, **Kıraat**, s. 130.

ellerin dirseklere kadar su ile yıkanması, diğeri ise, mutlak olarak bulunan llerin toprak ile meshedilmesidir. Her iki hükmün sebebi ise namaz kılma ğıdır. İşte bu durumda mukayyetle izah olunamaz. Her biri ile kendi yerinde, mutlaklığı ve mukayyetliği ile amel olunur.[1352]

Her iki nasta hüküm bir, ancak hükmün dayandığı sebep farklı ise, Hanefîlere göre mutlak mukayyede hamledilmezken diğer İslâm hukukçularına re hamledilir.[1353] Zıhâr keffâretiyle ilgili âyette zikredilen köle mutlak, yanlışlıkla (hata sonucu) adam öldürme keffâretiyle ilgili âyette zikredilen köle se mukayyettir. Her iki âyetin hükmü bir, fakat sebepleri ayrı olduğu için Hanefîler, mutlakı mukayyede hamletmezler. Her iki hükmü, kendi içinde ayrı ayrı değerlendirirler. Hanefîlerin dışındakiler ise, mutlakı mukayyede hamlederek her iki durumda da âzad edilecek kölenin mü'min olması şartını koşarlar.[1354]

Sahîh ve şâz kıraatlar çerçevesinde bakıldığında daha önceki konularda olduğu gibi mutlak ve mukayyet çerçevesinde de örnekler bulunmaktadır.

Yukarıda izah edildiği üzere mutlak olan bir âyet, ifade ettiği hüküm ve sebepler açısından diğer bir âyetle mukayyet olabilmektedir. Ancak sübûtu katî ve Kur'âniliği kesin olan mütevâtir kıraatların, aynı kuvvet derecesinde olmayan zayıf/şâz kıraatlarla takyid edilip edilmeyeceği konusunda usûl âlimleri farklı görüşlere sahiptir.

Daha önce "Zayıf/Şâz Kıraatlar ve Tefsîrle Olan Münasebeti" kısmında da ele alındığı üzere bir kısım hukukçular, mütevâtir kıraat dışında kalan, Hz. Osmân'ın yazdırdığı resm-i hatta [yazım şekline] uygun olmamakla birlikte Arap diline muvafık, belirli bir şöhrete ulaşarak sahâbeden bize kadar gelmiş olan kıraatları -ki bu kıraat vecihleri genel olarak zayıf/şâz olarak isimlenmektedir- delil olarak kabul ederken, diğer hukukçular ise mütevâtir olmadıkları için Kur'ân'ın mütevâtir lafızlarını takyit edici delil olarak görmezler.[1355]

Sahîh kanalla gelen ve Kur'ân'ın mutlak olan ifadelerini takyid unsurlarını kendisinde barındıran bu şâz okumaların, kıraat olarak telakkî edilmeseler bile sahâbeden sahîh kanalla gelen ve muhtemelen Hz. Peygamberden duyulan ya Kur'ân ya da Kur'ân dışı bir haber olma özelliği taşıdıkları söylenebilir. Ve her iki halde de kendileri ile amel etmek gerekir. Çünkü her iki durumda da Nebî (sav)'den işitilmiş ve ondan rivâyet edilmiş ve böylece hüccet olmuştur. Dolayısıyla adalet sahibî kimse kanalıyla Nebi'den nakledildiğinde diğer haberlerin kabul edildiği gibi kabul edilmesi gerekir.[1356]

Şimdi bu konudaki bir kaç örneği burada sırası ile ele alalım:

1352 Şa'ban, **Hukuk**, s. 277; Atar, **Usûl**, 176.

1353 Şevkânî, **İrşâd**, s. 279; Şa'ban, **Hukuk**, s. 277; Selbî, **Usûl**, I. 417-418; Atar, **Usûl**, 176.

1354 Şevkânî, **İrşâd**, s. 279; Zeydân, **Vecîz**, s. 287, 288; Dağ, **Kıraat**, s. 129.

1355 Hanefîler ile Hanbelîler şâz olan kıraatları delil olarak kabul ederken, Şafiîler ile Mâlikîlerin geneli karşı görüşü savunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, **Usûl**, I. 269, 281; Cüveynî, **Burhân**, I. 427; Ğazzâlî, **Menhûl**, s. 281; Âmidî, **İhkâm**, I. 212-213; İbn Kudâme, **Ravza**, s. 63; İbn Kudâme, **Muğnî**, XIII. 13; Kavâ, **Eser**, s. 329-343; Duvayhî, "**Kırâât**", s. 237-302.

1356 Duvayhî, "**Kırâât**", s. 256 (**Ravzatu'n-Nâzır**, 63; **Teysîru't-Tahrîr**, III. 9'dan naklen)

Örnek 1: " أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ / *(Oruç) Sayılı günlerdir. Artık sizden kim hasta ya da yolculukta olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (tutsun)..."* (Bakara, 2/184)

Orucunu hastalık ya da yolculuk gibi meşrû bir gerekçe ile Ramazan ayında tutumayan kimselerle alakalı olarak yukarıdaki âyette zikredilen "فعدة من أيام أخر / *... diğer günlerde tutsun*" ifadesi, tüm kurrâ tarafından metinde yazıldığı gibi okunurken, sahâbeden Ubeyy b. Ka'b bu cümleye "مُتَتَابِعَاتٍ / peşpeşe" kısmını ekleyerek " فعدة مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ" şeklinde okumuştur.[1357]

Kıraatların Anlamı

Mütevâtir olan kıraata göre Ramazan orucunun kazası peş peşe tutulabileceği gibi parça parça da tutulabilir. Orucun kazasında peş peşe tutma şartı yoktur. Ancak Ubeyy b. Ka'b'ın bu konudaki şâz kıraatına göre Ramazan orucunun kazasında "tetâbu'/aralıksız" şartı bulunmaktadır.

Şâz olan kıraat, orucun kazası konusundaki mutlak hükmü takyît etmiştir. Ubeyy b. Ka'b'ın şahsî görüşü olması da muhtemel olan bu okuyuşu bir haber de desteklemektedir. Bu konuda Ebû Hureyre, Hz. Peygamber (sav)'in şöyle buyurduğunu nakleder: *"Kimin Ramazan orucundan kazaya kalmış bir borcu varsa onu peş peşe kesintisiz tutsun, ara vermesin."* [1358]

İbn Ömer de hastalık ve yolculuk gibi nedenlerle tutulamayan Ramazan orucunun kazasının peş peşe tutulması gerektiğini söyler.[1359]

Ancak şâz olan bu kıraatın nesh olduğu da rivâyet edilir. Bu konuda Hz. Aişe (ra) şöyle der: "Bu âyet, önce «فعدة مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ» şeklinde nazil oldu. Daha sonra "مُتَتَابِعَاتٍ" kısmı nesh oldu." [1360]

Gerçekten bu görüş, sahâbenin genelinin kanaatidir. Nitekim İbn Abbâs'a Ramazan orucunun kazasının nasıl tutulacağı sorulduğunda *"Dilediğin gibi tut..."* demiştir.[1361] Aynı görüş Hz. Âişe, İbn Ömer, Mu'âz b. Cebel ve Amr b. Âs başta olmak üzere çoğunluk sahâbenin, tabiînin ve mezhep imamlarından İmam Mâlik, İmam Şafiî,[1362] İmam Ahmed b. Hanbel[1363] ve Ebû Hanîfe gibi âlimlerin ortak kanaatidir.[1364]

[1357] Hâkim **Müstedrek**, II. 303; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, **el-Muhallâ**, tahk. Lecnetu İhyâi'l-Turasi'l-Arabî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts., VI. 261; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 187; Kurtubî, **Câmi'**, II. 189; Jeffery, **Materials**, s. 120; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 707. Hâkim, bu hadisin isnadının sahîh olduğunu; ancak Buhârî ve Müslimin bunu tahric etmediklerini söyler. (Hâkim **Müstedrek**, II. 303)

[1358] Kurtubî, **Câmi'**, II. 189 (مَنْ كَانَ عليه صومٌ من رمضان فليسرده ولا يقطعه). Bu hadisin isnadında Abdurrahmân b. İbrahim vardır ki hadisi zayıf bir kişidir. (Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, II.189)

[1359] Mâlik, **Muvattâ'**, Sıyâm, 45.

[1360] Abdurrezzâk, **Musannef**, IV. 241-2428; Beyhakî, **Sünen**, IV. 258; Dârekutnî, **Sünen**, II. 192; Kurtubî, **Câmi'**, II. 189; İbn Hacer, **Feth**, IV. 189; Dârekutnî hadisi aktardıktan sonra bu hadisin isnadının sahîh olduğunu da ifade eder. Ayrıca bkz. Kurtubî, **Câmi'**, II. 189. Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 708.

[1361] Abdurrezzâk, **Musannef**, IV. 243.

[1362] Şafiî, bu konuda kişinin dilerse peşpeşe, dilerse aralıklı olarak kaza edebileceğini, çünkü mushafta "متتابعات" kelimesinin bulunmadığını gerekçe gösterir. Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdris, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, tahk. Abdulganî Abdulhalik, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400, I. 108; Şâfiî, Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393, II. 103.

Buna göre, âyetin mutlak olan bu ifadesi Ubeyy b. Ka'b kanalı ile gelen şâz okumayla mukayyettir. Ancak bu şâz okuyuş, Hz. Âişe kanalı ile gelen habere göre metni mensuh olmuş bir okuyuş şekli olduğundan cumhur âlimler tarafından değerlendirmeye alınmamıştır. Gerçi namaz ve hac gibi oruç ibadetinde de edâ sıfatının kaza sıfatında da bulunması amacıyla orucun kazasının peş peşe tutulması düşünülebilirse de mütevâtir olan kıraata göre âyette istenen bu orucu sayı olarak tamamlamak yeterli olacaktır.[1365]

Ancak, yemin keffareti konusunda İbn Mes'ûd'dan ve diğer bazı sahâbîlerden[1366] gelen ve üç gün oruç tutmakla alakalı Mâide, 5/89. âyette geçen "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ... /. . *bunları bulamayan kimse ise üç gün oruç tutsun.*" ifadesinin peşine "مُتَتَابِعَاتٍ/peş peşe" kelimesinin eklenilerek okunması,[1367] bazı hukukçular tarafından, haberin belirli bir şöhrete ulaşmış olmasından dolayı mutlakı takyit konusunda hüccet olarak görülmüştür.

Bilindiği üzere bu âyetin mütevâtir kıraatına göre, mutlak olarak üç gün oruç tutulması emredilmesine rağmen, nasıl tutulacağı hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. İbn Mes'ûd'un kıraatında ise, ara verilmeden tutulması emredilmiştir. Hükümleri ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyete hamli vâcip olduğundan, âyette mutlak olarak zikredilen "أيام" lafzı, İbn Mes'ûd'un kıraatında mukayyet olarak zikredilen "أيّام متتابعات" kaydı ile mukayyet hâle gelmiştir.[1368] Bu kıraatın 'takyit' fonksiyonu, hüküm ve sebepleri itibariyle bir olduğundan, hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü hüküm ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda âlimler arasında görüş birliği vardır.[1369]

İlk örnekte ifade edilen Ubeyy b. Ka'b'ın Ramazan orucunun kazası ile alakalı şâz kıraatını İbn Kudâme, âyetteki mutlak ifadeyi takyit edecek güçte olmadığı gerekçesi ile kabul etmezken, yemin keffâreti konusunda İbn Mes'ûd ve Ubeyy 'den gelen kıraatın kabul edilmesi gerektiğini şu gerekçe ile açıklar: "*Bizim delilimiz Ubey ve Abdullah b. Mes'ûd'un 'üç gün peş peşe oruç tutma' kıraatıdır. Bunu İmam Ahmet de Kitâbü't-Tefsîr'de bir topluluktan nakletmiştir. Bu kıraat eğer Kur'ân ise, hüccettir. Çünkü Kur'ân, 'önünden ve arkasından bâtılın gelmediği' Allah kelâmıdır. Kur'ân değilse Hz. Peygamberden gelen bir*

[1363] Hanbelî mezhebi de orucun kazası konusunda söz konusu Ubeyy kıraatının âyetteki mutlak ifadeyi takyid gücünde olmadığı ve hüccet olamayacağı kanaatindedirler; ayrıca bu kıraat sâbit olsa dahi Hz. Âişe kanalından gelen yukarıda zikrettiğimiz haberle düşmüş/mensuh olduğunu söylerler. Bkz. İbn Kudâme, **Muğnî**, III. 44.

[1364] Ebû Hayyân, **Bahr**, II 187; İbn Rüşd, **Bidâye**, s. 218; Kurtubî, **Câmi'**, II. 189; İbn Kudâme, **Muğnî**, III. 44.

[1365] Geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, **Bidâye**, s. 218; İbn Hacer, **Feth**, IV. 189; İbn Kudâme, **Muğnî**, III. 44.

[1366] Nitekim Ubeyy b. Ka'b'ın ve İbn Abbâs'ın da aynı şekilde okuduğu rivâyet edilir. Bkz. Mâlik, **Muvatta**, Siyâm, 49 (I. 305) İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 64; Hâkim, **Müstedrek**, II. 276; Beyhakî, **Sünen**, 10. 59-60; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II. 92.

[1367] Said b. Mansûr, **Sünen-i Said b. Mansûr**, Dâru'l-Usaymî, Riyad, 1414, Tefsîru Sûreti'l-Mâide, Hadis no: 804; Hâkim, **Müstedrek**, III. 303; Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 659; Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 355; Zeylaî, Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Hanefî, **Nasbu'r-Râye**, tahk. Muhammed Yusuf en-Nüveyrî, Mısır, 1357, III. 296.

[1368] Şevkânî, **Neyl**, IX. 138; Dağ, **Kıraat**, s. 130.

[1369] Şevkânî, **İrşâd**, s. 279; Şa'ban, **Hukuk**, s. 274; Dağ, **Kıraat**, s. 130.

rivâyettir. Böylece onun haber olduğu sâbit olur ve derecesi Hz. Peygamber'in âyeti tefsîr derecesinden düşük olmaz. Her iki takdirde de o, kendisine başvurulan bir hüccettir. Buna göre (âyetin) mutlak (ifadesi) mukayyede hamlolunur."[1370]

Orucun kazası ile alakalı takyidin bulunmaması konusunda Mücahitten naklen gelen şu haber çok anlamlıdır: *"Kur'ân'da emredilen tüm oruçlar aralıksızdır. Ancak Ramazan orucunun kazası böyle değildir."*[1371]

Mâlik'in Humeyd b. Kays'dan nakline göre o şöyle der: "Ben, Mücâhid Kâbe'yi tavaf ederken kendisi ile birlikteydim. Bu esnada insanlar kendisine gelip (yeminini bozanın) oruç keffâretinin peşpeşe mi yoksa bölünerek mi tutulacağı konusunda sordular. Humeyd der ki "Ben (araya girerek) kendisine "Evet, isterse parça parça tutabilir." dedim. Mücâhid dedi ki: "Hayır kişi (bu yemin keffareti orucunu tutarken) bölmez. Çünkü Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatı[1372] (ثلاثة أيام مُتَتَابِعَاتٍ) şeklinde (olup hüküm de ona göre)dir."[1373] Bu habere göre mütevâtir kıraatta, yemin kefâreti olarak on fakiri doyurma, giydirme, köle azâd etme seçeneklerine gücü yetmeyen kişilerin üç gün oruç tutmaları istenmiştir. Ancak bu herhangi bir şey ile kayıtlanmayarak mutlak olarak emredilmiştir. Buna göre kişi, bu orucu üç gün peş peşe tutabileceği gibi ayrı ayrı da tutabilir.

Mezhep imamlarından Hanefîler ve Hanbelîler bu şâz kıraatları göz önüne alarak yemin kefaretinde üç gün aralıksız olarak oruç tutmayı savunurken; İmâm Mâlik ve Şâfiî, bu orucun ayrı ayrı da bir arada da tutulabileceği ancak peş peşe tutulmasının müstahab olduğu kanaatindedir. Şâz olan bu kıraatlara itibar etmeyenler, "Bir kıraat, resm-i mushafa muhalif olursa onun Kur'âniyeti düşmüş olur. Bu nedenle onun yemin kefareti ile alakalı âyetle bir ilişkisi yoktur." derken diğerleri bu kıraatın resm-i hatta aykırılığı nedeniyle Kur'ân sayılamayacağı konusunda aynı düşünmekle beraber, böyle bir kıraatın en azından bir haber makamında olduğundan kendisiyle amel edilebileceğini; bu nedenle tutulacak olan üç günlük bu kefaret orucunun peş peşe tutulması gerektiğini söylemişlerdir.[1374]

Örnek 2: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ/ *Hırsız erkek ve kadının, (çalıp) kazandıklarına bir karşılık, Allah'tan 'tekrarı önleyen kesin bir ceza' olmak üzere ellerini kesin..."* (Mâide, 5/38)

Bu âyeti, kıraat imamları ittifakla aynı şekilde okumuşlardır. Ancak sahâbeden yine İbn Mes'ûd'un bu âyeti, "وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا..." şeklinde okuduğu nakledilir.[1375]

1370 İbn Kudâme, **Muğnî,** X. 15. Krş. Dağ, **Kıraat,** s. 132.
1371 Abdurrezzâk, **Musannef**, VIII. 513; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, III. 88 (hadis no: 12367) "حدثنا حفص عن ليث عن مجاهد قال كل صيام في القرآن متتابع إلا قضاء رمضان"
1372 Bu okuyuş, İbn Mes'ûd'dan nakledildiği gibi Ubey'den de nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 64; İbn Kesîr, **Tefsîr,** II. 92.
1373 Mâlik, **Muvatta'**, Sıyâm, 39 (I. 305); İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 88; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 716.
1374 Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, **Muhallâ**, VIII. 75; İbn Rüşd, **Bidâye**, I. 306; Âmidi, **İhkâm**, I. 212-213; İbn Kudâme, **Muğnî,** X. 15; Şevkânî, **Neyl**, IX. 138; Sâbûnî, **Revâî'**, I. 565; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 718.
1375 Bkz. Taberi, **Câmi'**, IV. 569; Kurtubî, **Câmi'**, VI. 109; İbn Kesir, **Tefsîr**, II. 55; Ebû Hayyân,

Kıraatın Anlamları

Bu âyette hırsıza uygulanacak hükümlerden bahsedilmektedir. Mütevâtir olan kıraata göre âyette, hırsızlık eden erkek ve kadının ellerinin kesilmesi istenmektedir.

Cezâî müeyyidesi itibariyle cahiliyye döneminde uygulanmış olmasına rağmen İslâm'ın onayladığı hükümlerden olarak[1376] hırsızlık, başkasına ait olan bir malı sahibinin izni olmadan ve onun yokluğunda gizlice almaya denir.[1377]

Bir kimseye bu cezanın verilebilmesi için, kişinin âkil baliğ olması temel şartının yanında, çalınan malın başkasına ait olması, sebze meyve gibi kısa sürede bozulacak cinsten olmaması, belirli bir nisaba ulaşmış bulunması ve nihâyet malın saklı ve korunmuş olması gibi şartları üzerinde taşıması gerekmektedir.[1378]

Kur'ân'da hırsızlığın cezası belli olmakla birlikte hangi maldan ne kadar çalındığında bu cezanın uygulanacağı konusunda bir açıklama bulunmamaktadır.[1379] Hırsıza uygulanacak cezada eli kesmenin nisabının çeyrek dinar ya da on dirhem olduğu konusunda âyetteki mutlak ifadeyi, açıklayan ve beyân eden bir çok nebevî açıklama gelmiştir.[1380] Nitekim Hz. Peygamber, çalınan malın belli olmayan miktarını açıklamak suretiyle, basit bir eşyadan çok kıymetli bir mala kadar az ya da çok her bir çalma için mutlak anlamda kullanılabilen hırsızlık kavramını beyân etmiş[1381] ve hırsızlık hükmünü bu yönüyle takyit etmiştir.

Bu âyette mutlak anlamda, hırsızlık eden kimselerin ellerinin kesilmesi istenmiş olsa da "el/يد"'in hangi el olduğu ve neresinden kesileceği de açık değildir. Bilindiği üzere aynı sûrede abdest âyetinde ellerin dirseklere kadar yıkanması istenmekte ve dirseklerin (مرافق) ele dahil olduğu anlaşılmış olmaktadır. Dolayısıyla kesilecek olan elin hangi el ve elin nereden kesileceği konusunda âyette açıklık yoktur. İşte yukarıda zikrettiğimiz İbn Mes'ûd tarafından nakledilen okuyuş veçhine göre bu sorular cevabını bulmaktadır. Bu okuyuşa göre, hırsızlık yapan kişinin sağ elinin kesilmesi istenmektedir. Daha

---

Bahr, IV. 246; Âlûsî, **Rûh**, VI. 133; Suyûtî, **Dürr**, III. 73.

1376 Bkz. Kurtubî, **Câmi'**, VI. 105; İbn Kesîr, **Tefsîr**, II. 56; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, III. 34; Ateş, Ali Osman, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 446-7.

1377 Cürcânî, **Ta'rîfat**, s. 118; Ebû Ceyb, **Kâmûs**, s. 171; Şafak, **Hukuk**, s. 174; Elmalılı, Hak Dini, III. 1671.

1378 Geniş bilgi için bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, IV. 253-254; Kurtubî, **Câmi'**, VI. 105-113; Mavsilî, Abdullah b. Mahmud, **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr**, tahk. Mahmud Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, IV. 102-103; Zuhaylî, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, Daru'l-Fikr, III. Baskı, Dımeşk, 1410/1989, VI. 100-108.

1379 San'ânî, Muhammed b. İsmâil, **Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1379, IV. 18.

1380 Meselâ Hz. Âişe kanalıyla Hz. Peygamber(sav)den gelen *"Hırsızın eli, dörtte bir dinar veya daha fazlası için kesilir."* rivâyeti, bunlardan biridir. Bkz. Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 2; Ebû Dâvûd, Hudûd, 12; Nesâî, Sârık, 9, 10; İbn Hazm, **Muhallâ**, XI. 326.

1381 Krş. Şâfiî, **Risâle**, s. 112.

net bir ifadeyle âyette mutlak olan "el" ifadesi, bu şâz kıraatla takyit edilmiş olmakta ve elin "sağ" el olduğu anlaşılmaktadır.[1382]

Aslında Hz. Peygamber başta olmak üzere dört halife ve sonrasında mezhep imamlarına varıncaya kadar âlimlerin ortak kanaati de aynı doğrultuda olup bir kişi cezayı hak edecek miktarda bir malı çaldığında onun sağ eli bileğinden kesilmiştir.[1383]

Hz. Peygamber'den itibaren yapılan uygulamalarla örtüşen İbn Mes'ûd'un bu kıraatı, sahîh kanalla gelen bir sahâbe kavli olması nedeniyle bir kısım âlim tarafından delil olarak kabul edilmiş ve âyetteki mutlak ifadeyi tefsîr ederek onu takyîd etmede delil olarak kullanılmıştır. Onlara göre bu kıraat, her ne kadar resm-i hatta muhalif olan bir okuyuş olması nedeniyle zayıf ve şâz kalmış ise de âhad bir haber olma niteliğini yitirmemektedir.[1384]

Bu kıraatı delil olarak kabul etmeyenler ise, hırsızın sağ elinin kesilmesi konusunda âyette kapalı kalan kısmın, Hz. Peygamber'in sünneti ve uygulaması ile açıklanmış olduğunu söylerler.[1385] Onlara göre zaten İbn Mes'ûd'un bu okuyuşuna ihtiyaç yoktur.

Daha önce, diğer sahâbe kıraatları münasebetiyle söylediğimiz üzere, aslında İbn Mesûd'a ait olan bu okuyuş şeklini, Peygamber ve halifelerin uygulamalarından hareketle bu sahâbînin âyeti açıklamak amacıyla mushafına düştüğü bir not olarak (müdrec kıraat) düşünmek de mümkündür. Bu durumda söz konusu haber, bir kıraat değil âyeti açıklayan bir sahâbî tefsîri olacağından bir tartışma söz konusu olmayacaktır.[1386] Ne var ki âyette mütevâtir kıraat göz önüne alındığında kapalı kalan kısımlar bulunmakta ve hırsızlık yapmış olan kimsenin hangi elinin kesileceği konusunda bir yer tayin edilmemektedir. Bu durumda sahâbeden gelen şâz kıraat malzemelerini delil olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu şâz okuyuş, âyetin mutlak olan hükmünü takyid ederek elin yerini -ki o da sağ eldir- bize açıklamaktadır. Zaten iki kıraattan çıkan bu konu, üzerinde icma edilmiş sahîh bir hükümdür.[1387]

Buna göre cumhurun görüşü ve İbn Mes'ûd'un kıraatı göz önüne alındığında âyetin meali şu şekilde şekillenecektir: *"Hırsızlık eden erkek ve kadının (sağ) elini Allah'tan bir ceza olarak (bileğinden) kesiniz..."*

3. Kıraatların Mücmel Lafızları Açıklaması

İndiği dönemin edebî sanatlarını tümüyle ihtiva eden bu ilahî metnin kullandığı üslûp, kendine has bir nitelik arzeder. Bu üslûp gereği, bazı konulara bir sûre veya âyette temas edilirken, aynı konuya muhtelif yönlerden bir başka

---

1382 Serahsî, **Mebsût**, IX. 169 vd.

1383 Şirbînî, Şemsuddin Muhammed Ahmed el-Hatîb, **Muğni'l-Muhtâc**, Daru'l-Fikr, Beyrut, IV. 177.

1384 Şirbînî, **Muğni**, IV. 177 vd.

1385 Hınn, **Yöntem**, s. 281.

1386 Bkz. Azimâbâdî, **Avn**, XII. 34; Kâsânî, Alauddin, **Bedâiu's-Senâî**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1982, III. 210 vd.

1387 Geniş bilgi için bkz. Kavâ, **Eser**, s. 396-399; Yıldırım, Zeki, **Müfessir İlkiya Harrâsî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kıraat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü**, *AÜSBE.*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1990, s. 125-131; Dağ, **Kıraat**, s. 208-212. Konu hakkındaki diğer örnekler için bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 711-728.

sürede de değinildiği olmuştur. Ancak her konuya aynı detay veya içerikle her zaman temas edilmemiştir. Böylece açıklanmaya muhtaç bazı konu ve lafızlar gündeme gelebilmiştir. Kaynaklarımızda, açık (sarîh) ve kapalı (mücmel-müphem) ifade tarzları, (daha çok fıkha ait) usûl kitaplarının "elfaz" bahsinde ele alınmaktadır.

Buna göre anlamı açık olan elfâz, başka bir şeye muhtaç olmadan kendi sıygası ile kelimenin ve cümlenin kastedilen manasını gösteren lafızlar olarak tanımlanır ve kendi içinde zâhir, nas, müfesser ve muhkem olmak üzere dört kısımda ele alınır.[1388] Bunun zıddı olarak, anlamı kapalı olan elfâz ise, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak dört kısımda incelenmiştir.[1389]

Bir kısım âyetlerde kapalı kalmış olan lafızların gerek mütevâtir gerekse şâz diğer bazı kıraatlar tarafından açıklandığını da açıkça müşahede etmekteyiz. Örnekler kısmına girmeden önce, anlamı kapalı olan lafızlar kısmında ele alınan mücmel kavramı üzerinde biraz durmakta yarar vardır.

Mücmel sözlükte, tafsîlatlı olarak açıklanmamış olan kısa ve özlü söze denir.[1390] Bir araya gelme, toplanma anlamına gelen "cümle" sözcüğü de aynı kökle ilintilidir.[1391] Terim olarak bakıldığında ise *mücmel,* sözün sahibi tarafından tefsîr ve izah olunmadıkça manası anlaşılmayan lafızlara denir.[1392]

Bir kelimenin mücmel olmasına, kelimenin anlamının ortak/ müşterek[1393] veya garib olması;[1394] az kullanılır bulunması;[1395] cümle de takdim-tehir yapılması,[1396] kelimede hazif olması; zamirin merciînde farklılık bulunması ve

---

1388 Eğer yorum (te'vil) ihtimali varsa ve anlaşılan mana söylenişinden doğrudan doğruya gaye edilmiş değilse, buna **zahir**(açık) denir. Fakat yorum ihtimali olup ancak anlaşılan mana doğrudan doğruya kasdedilmişse buna **nass** (kasıtlı söz) denir. Eğer yorum (te'vil) ihtimali olmaz ve yalnız hükmü neshedilmeyi kabul ederse, buna **müfesser**(açıklanmış) denir. Eğer yorum ihtimali olmaz ve hükmü de neshi kabul etmezse, buna **muhkem**(değişmez) denir. Hallâf, Usûl, s. 344; Atar, **Usûl**, s. 209-212; Şa'ban, **Hukuk**, s. 313-320.

1389 Delâleti açık olmayan nass sıygası, kasdedilen manayı doğrudan doğruya göstermeyen söz demektir. Ondan kasdedilen mana kendi dışında başka bir nesneye dayanmaktadır. Eğer ictihad ve araştırma ile onun kapalılığı giderilecekse, buna **müşkil** veya **hafî** (kapalı) denir. Eğer, kapalılığı ancak şârî tarafından sorulmakla giderilebilecekse buna **mücmel** denir. Eğer hiçbir suretle kapalılığın kaldırılmasına imkan yoksa, buna da **müteşâbih** denir. Bkz. Hallâf, **Usûl**, s. 352.

1390 Râğıb, **Müfredât**, s. 98; Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 1266.

1391 İbn Manzûr, **Lisân**, XI. 128.

1392 Serahsî, Usûl, I. 168; Pezdevî, Ali b. Muhammed, **Usûlu Pezdevî**, (tahk. Muhammed b. Mutasım billah) Beyrut, 1994, I. 144-145; Zeydân, **Vecîz**, s. 298; Şa'ban, **Hukuk**, s. 329; Atar, Usûl, s. 214; Cerrahoğlu, **Usûl**, s. 182.

1393 Mesela "ثلاثة قروء" (Bakara, 2/237) âyetindeki kurû' (قروء) kelimesi hayız ve temizlik gibi iki farklı anlamda müşterektir.

1394 Mesela (Bakara, 2/232) âyette geçen "فلا تعضلوهن" kelimesi, adale üzerinde bulunan sert et anlamına gelen (العضلة) kelimesinden türemekte olup, bu âyette evliliğe engel olma anlamına gelir ve aslında bir şeye şiddetli engel olma anlamında kullanılır. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, II. 694 (Dipnot)

1395 Şuarâ, 26/223. âyette geçen (يلقون السمع) ifadesi, kulak verme anlamında; Hac, 22/9. âyette geçen (ثاني عطفه) ifadesi mütekebbir anlamında ender kullanılan bir lafızdır.

1396 Tâhâ, 20/129. âyeti (ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما وأجل مسمى) aslında (ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاما) anlamındadır.

atıf veya istinaf ihtimalinin olması gibi bir takım nedenler sebep olabilmektedir.[1397]

Mücmelin ifade ettiği anlam, sözlük yoluyla anlaşılamaz. Çünkü geçtiği yer itibariyle, ona dini bir anlam yüklenmiştir.[1398] Ayrıca sözün sahibinin maksadını ortaya koyabilecek bir delil ve işaret de yoktur. Mücmeldeki kapalılık dış bir etkenden olmayıp, lafzın bizzat kendisinden kaynaklanması sebebiyle onun anlaşılması için tek bir yol kalmaktadır: Sözün sahibinin açıklaması.[1399]

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir kelimede bulunan mücmelliğin delil ve sebeplerle değil ancak Şârî'nin açıklaması ile ne anlamda kullanıldığı söylenebilir. Kelimenin kullanıldığı anlamın birden fazla anlama gelmiş olması bunun örneklerindendir. Meselâ salât (الصلاة) ve zekat (الزكاة) lafızları, Arabın daha önce salat için duâ, zekat için nemâ anlamında kullanmasına rağmen İslâm, bu kelimeleri özel dînî anlamlarda kullanarak bu kelimelere yeni anlamlar da yüklemiştir. Bu nedenle örneğini sunduğumuz bu tür kelimeler, dinin yüklediği özel anlamlar yanında kelimenin kendi iç yapısında bulunan anlamlar da göz önüne alındığında, birden fazla anlamda (müşterek) kullanıldığından, kendisiyle neyin kastedildiği açık olmayan mücmel birer lafız haline gelmiştir. Çünkü bu kelimeler, kimi yerde sözlük anlamıyla kullanılırken kimi yerde ise daha sonradan kazandığı dînî anlamda kullanılmıştır. Ancak bu lafızlar gerek Kur'ân'da, gerekse konu hakkında Hz. Peygamber tarafından yapılan açıklamalarla tefsîr edilmiştir.[1400]

Kur'ân'la yer alan böyle bir mücmel ifade, aynı âyet içinde çözüme ulaşabileceği gibi bir sonraki âyette veya Kur'ân'ın diğer âyetlerinde izah edilerek bu kapalılık giderilebilmiştir. Mesela, bir adam Hz. Peygamber'e gelerek, "Yâ Resûlallah, "الطلاق مرتان */ Boşama iki defadır..."* (Bakara, 2/229) *âyetinde talakın iki defa olduğu söyleniyor. Peki üçüncüsü nerede?"* diye sormuştur. Hz. Peygamber de bunun cevabının âyetin hemen akabinde gelen "فإمساكٌ بمعروف أو تسريح بإحسان */...Bundan sonra (kişiye düşen hanımını) ya iyilikle tutmak ya da güzelce salıvermek vardır..."* kısmında olduğunu söylemiştir.[1401]

Eti yenmesi helal olmayan hayvanlarla alakalı olarak bir âyette " وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلي عليكم... */ (İlerde)size okunacak olanlar dışındaki hayvanlar size helal kılındı..."* (Maide, 5/1) denmektedir. Bu âyette işaret edilen husus ise Mâide, 5/3. âyette "حرمت عليكم الميتة */Size, leş, kan, domuz eti... haram kılındı."* ifadeleriyle izah edilmiştir.[1402]

Kur'ân'la olduğu gibi bu mücmellik sünnetle de giderilebilir. Namaz, zekat, oruç ve hac gibi ibadetlerin nasıl edâ edileceğine dair Peygamber (sav) tarafından yapılmış olan açıklamaların her biri buna birer örnektir.[1403]

[1397] Bkz. Suyûtî, **İtkân,** II. 693 vd.; Cerrahoğlu, **Usûl,** s. 182-185.
[1398] Pezdevî, **Usûl,** I. 144 -145.
[1399] Elmalılı, **Hak Dini,** II. 1038; Pak, **Müşkil,** s. 22.
[1400] Şa'ban, **Hukuk,** s. 329.
[1401] Suyûtî, **İtkân,** II. 695.
[1402] Suyûtî, **İtkân,** II. 695.
[1403] Suyûtî, **İtkân,** II. 696.

Mücmel olan bir lafız, söyleyen tarafından açıklanmış olduğu (beyân) zaman *müfesser* adını alırken; zannî bir şekilde açıklanırsa ona da *müevvel* adı verilir.[1404] Şâyet açıklama, tam ve kifâyetli bir şekilde yapılmazsa, bu lafız, *müşkil* kalacaktır. Bu durumda onun yorumu ve açıklaması için, gerek Kur'ân, gerekse sünnet göz önüne alınarak eldeki verilerle yorumlanacak demektir.[1405]

Kur'ân'da mücmel ifadelerin varlığını Zahirî mezhebinin imamı Davud ez-Zâhiri (öl. 270/883) dışında[1406] inkar eden bir başka kimse yoktur. Kur'ân'ın tümden açık ve fasih olduğu düşüncesiyle böyle bir görüşe yönelen bu imamın dışında kalan tüm âlimler, *"Kur'ân'da mücmel ifadeler vardır"* görüşünü savunurken bu mücmel olan lafız ve ifadelerin bulundukları hal üzere kapalı (müşkil) kaldıklarını da söylememişlerdir. Yukarıda da örneği verildiği üzere gerek Kur'ân'da, gerekse Peygamber hadislerinde bu mücmel ifadeler vuzûha kavuşmuştur.[1407]

Bu noktada elbette çoğunluk Müslümanın okuduğu Âsım'ın Hafs rivâyeti üzere olan Kur'ân kıraatı yanında diğer sahîh kıraat versiyonları göz önüne alındığında da mücmelin mubeyyen hale geldiği ve âyetteki kapalılığın böylece giderildiği görülmektedir. Çünkü Kur'ân'ın bazı âyetlerinin anlama etki edecek şekilde farklı şekillerde okunması, bir kıraata göre kapalı ve istifham meydana getiren bir ifadenin diğer bir kıraatla çözüme kavuşmasını mümkün kılmaktadır. Diğer bir ifade ile mücmel kalan kimi lafızların izahında, sahîh kıraatlar dışında kalan zayıf ve şâz kalmış kıraatların ve sahâbe okuyuşlarının da "beyân edici" bir misyon üstlendikleri[1408] görülmektedir.

Konu ile alakalı örnekler[1409] bu anlatılanları daha anlaşılır kılacaktır.

a. Sahîh Kıraatlardan Örnekler

Örnek 1: " فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِين / Fakat Şeytan, oradan ikisinin ayağını kaydırdı ve böylece onları içinde bulundukları konum/yer den çıkardı. Biz de "Kiminiz kiminize düşman olarak inin, sizin için yeryüzünde belli bir vakte kadar bir yerleşim ve meta' vardır." dedik." (Bakara, 2/36)

Bu âyette yer alan "فازلهما" kelimesinde iki farklı okuyuş bulunmaktadır. Hamza tek olarak "فَأَزَالَهُمَا" şeklinde zâ (ز) harfini uzatarak okumuş ve A'meş ona muvafakat etmiştir. On kurrâdan diğerleri ise metinde geçtiği üzere "فَأَزَلَّهُمَا" şeklinde okumuştur. Ayrıca bu okuyuşta Hasan, İbn Muhaysin ve el-Yezîdî de onlara katılmıştır.[1410]

1404 Şa'ban, **Hukuk,** s. 330; Atar, **Usûl,** s. 215.

1405 Zeydân, **Vecîz,** s. 298-299; Atar, **Usûl,** s. 215.

1406 Suyûtî, **İtkân,** II. 693; Sâlih, **Mebâhis,** s. 309; Cerrahoğlu, **Usûl,** s. 182.

1407 Bkz. Şafiî, **er-Risâle,** s. 105-124; Sâlih, **Mebâhis,** s. 309; Yıldırım, Suat, **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri,** İstanbul, 1983, s. 207-226; Kara, **Kur'ân-Sünnet,** s. 287-288; Pak, **Müşkil,** s. 22-23.

1408 Dönmez, İbrahim Kâfî, **"Beyân"**, *DİA*, İstanbul, 1992, VI. 24. Dağ, **Kıraat,** s. 132.

1409 Geniş bilgi için bkz. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 731-823. Müellif, bu çalışmasında sahîh ve şâz kıraatlardan 43 örneğe yer vermiştir.

1410 İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 154; Fârisî, **Hücce,** II. 14-15; Mekkî, **Keşf,** I. 236; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 211; Dimyâtî, **İthâf²,** s. 124; Muhaysin, **Muğnî,** I. 134; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 734. Aynı kelime hakkında resm-i hatta muhalif olarak A'meş'ten (فوسوس لهما) şeklinde şâz bir okuyuş da

Kıraatların Anlamları

Cumhurun okuyuşuna göre âyetteki "فَأَزَلَّهُمَا" kelimesinde yer alan "أَزَلَّ" fiili, "günah işlemek" ve "ayağını kaydırmak" şeklinde iki farklı anlama sahiptir.[1411] Kelimenin aslı "فأَزْلَلَهُمَا"dır. Lâm'ın fethası zâ harfine nakledilip lâm sâkin bırakılarak idğâm yapıldığında "أَزَلَّهُمَا" şeklini almıştır.[1412]

Bir âyette "زَلَّ" fiili, "إنما استزلهما الشيطان ببعض ما كسبوا /Şeytan yaptıkları bazı işler yüzünden ayaklarını kaydırmak istemişti..."[1413] şeklinde istif'al kalıbında kullanılmıştır. İstif'al babının özelliği ise talep ifade etmesidir. Ele aldığımız bu âyette ise kelime "أَزَلَّ" kalıbında olmakla beraber sülâsî "زَلَّ" kalıbı ile birliktelik arz etmektedir. Buna göre anlam, "Şeytan, oradan ikisinin ayağını da kaydırdı..." şeklinde olacaktır.[1414]

Hamza'nın okuyuşu olan "فَأَزَالَهُمَا" şeklindeki kıraatta ise âyetin anlamı, "Şeytan ikisini de oradan uzaklaştırdı[yerlerinden etti]" şeklindedir.[1415]

Hamza'nın tek kaldığı bu okuyuşun gerekçesi şu şekilde izah edilmiştir: Bu kıraatın geçtiği âyetin bir öncesinde, Yüce Allah, Adem ile Havva için "Ey Adem! Sen ve eşin cennette oturun (اُسْكُنْ)" buyurmaktadır.[1416] Âyette geçen "اُسكن" kelimesinin anlamı, "أُثْبُتَا فِي الْجَنَّةِ" yani "Cennette kalın" demektir. Buna göre iki âyeti bir arada düşündüğümüzde anlam, "Onlar, cennette kaldılar... ve sonra şeytan onları oradan uzaklaştırdı. /فَثَبَتَا ... فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ)" demek olur. Buna göre âyetteki "اُسْكُنْ" fiilinin anlamı "sebat/الثبات" olarak verildiğinde, bunun zıddı ise "zeval/الزوال" olacaktır. Çünkü bir mekanda sebat etmek, "karar kılmak" anlamına; "zevale uğramak" ise bu yerden uzaklaşmak[1417] ve intikal etmek[1418] anlamına gelmektedir. Nitekim bunu, âyetin devamında geçen "Şeytan o ikisini oradan çıkarttı..." ifadesi de desteklemektedir.[1419]

Her iki okuyuşu ele alan Ebû Ubeyd (öl. 224/838) şöyle demiştir: "Bu âyeti, kim elifsiz olarak (uzatmadan) okursa o, Nahl suresinde geçen "فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا /...Sonra sapasağlam basan ayak kayar..." (Nahl, 16/94) âyetinde olduğu gibi dinde ayağı kayma anlamına gelen manayı dikkate almış demektir. Kim de tahfifle okursa onların (Adem ve Havva'nın cennetteki) yerlerinden olmalarını kastetmiş olmaktadır.[1420]

Bu açıklamalara göre Hamza'nın kıraatındaki "çıkartma, uzaklaştırma" anlamı ile cumhurun okuyuşundaki "ayağı kaydırma, tökezletme...vs" anlamı birliktelik arz eder.[1421] Ancak şeytanın kişiyi bir mekandan başka bir mekana

---

nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 68.

1411 Ezherî, **Me'ânî**, s. 48; Çetin, **Kıraat**, s. 117.

1412 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 74.

1413 Âl-i İmrân, 3/155.

1414 Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 48; Fârisî, **Hücce**, II. 14-21; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 74; Mekkî, **Keşf**, I. 230-236; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 268-269; Dimyâtî, **İthâf**², s. 134.

1415 İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 80; Çetin, **Kıraat**, s. 117.

1416 Bakara, 2/35.

1417 Ezherî, **Me'ânî**, s. 48.

1418 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 74.

1419 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 264.

1420 Mekkî, **Keşf**, I. 236; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 734.

1421 Ezherî, **Me'ânî**, s. 48; Mekkî, **Keşf**, I. 236.

kaydırması fiziksel olarak mümkün değildir. Bunu ancak kişiyi günaha sürüklemekle yapar. Nitekim bu anlamı, A'meş'in şâz olan "فوسوس لهما"[1422] şeklindeki okuyuşunda da görüyoruz.[1423]

Şeytanın vesvese vermesi, günahın cazip bir şekilde kendisine sunulması sonucu ortaya çıkmaktadır. Yoksa mekansal bir kaydırma değildir. Belki vesvese vererek, yaptıkları eylemlerini kendilerine süslü göstermesi ve onları günaha sokmasıdır. Adem ile Havva'nın yasaklanmış olan ağaçtan yemelerinin sağlanması, onların bulundukları mekandan çıkartılmasının bir sebebidir. Bu durumda "şeytan onları cennetten çıkarttı..." ifadesi mecâzen kullanılmış olacaktır. Bunun da daha açık anlamı: "Onlara yasaklanan ağaçtan yedirerek cennetten çıkmalarına sebep oldu." şeklinde olur.

Mücmel ve onu mubeyyen kılan kıraatlara örnek olması itibariyle bu okuyuşlara bakacak olursak, Hamza'nın okuyuşuna göre, şeytanın Adem ile Havva'yı cennetteki yerlerinden uzaklaştırdığı/çıkarttığı ifade edilmiş olmakla birlikte, bunun hangi sebepten ve nasıl meydana geldiğini Kur'ân'daki diğer âyetlerden hareketle bilsek de, salt bu okuyuşla âyetin lafzından anlaşılmamaktadır. Buna göre Hamza'nın "Şeytan onları (Adem ile Havva'yı cennetteki mekanlarından) uzaklaştırdı." anlamındaki "فأزالهما" kıraatı, uzaklaştırmanın keyfiyeti konusunda mücmel durmaktadır. Fakat şeytanın onlara masiyeti işleterek bu uzaklaştırmayı elde ettiğini öğrendiğimiz cumhurun kıraatının diğer bir anlamı ve A'meş'ten nakledilen şaz kıraat, bu mücmeli gidererek âyeti açıklamış olmaktadır.[1424]

Örnek 2: " وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ/Derken bulunduğu evin hanımı ondan faydalanmak istedi, kapıları sımsıkı kapadı ve: "Sana söylüyorum, beri gel" dedi. O ise, "Allah'a sığınırım doğrusu o (mısır azizi) benim efendimdir. O, bana güzel bir mevkî vermiştir. Hakikat şudur ki zâlimler (zina edenler) asla felah bulmazlar." (Yusuf, 12/23)

Nâfi, Ebû Cafer ve kendisinden gelen bir rivayetle İbn Âmir, "هِيتَ لك/hîte leke" diye; Hişâm kanalından gelen diğer bir rivayetle İbn Âmir, "هِئْتَ لك /hi'te leke" diye; İbn Kesîr, "هَيْتُ لك /heytü leke" şeklinde, diğer kurrâ ise metindeki gibi "هَيْتَ لك/heyte leke" şeklinde okumuştur.[1425] Bu kelime üzerinde iki sâkinin bir araya gelmesi nedeniyle tüm bu harakeler caiz görülmüştür.[1426]

Hz. Ali, Ebû Vâil, Ebû Recâ ve Yahya bu kelimeyi "هِئْتُ لك/hîtü lek" şeklinde okurken[1427] İbn Abbâs'ın farklı şekillerde okuduğu nakledilmiştir. Onun bu kelimeyi "هَيْتِ لك/heyti leke" şeklinde okuduğu nakledildiği gibi, " هُيِّئْتُ لك/hüyyi'tü lek" şeklinde de okuduğu nakledilmiştir.[1428]

[1422] Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 68.

[1423] Bâzemûl, **Kırâât**, II. 734.

[1424] Bâzemûl, **Kırâât**, II. 735.

[1425] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 347; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 194; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 675; Mekkî, **Keşf**, II. 8; Beğavî, **Me'âlim**, II. 417; Ebû Hayyân, **Bahr**, VI. 256-257; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 293-295; Kâdî, **Büdûr**, s. 161; Kerîm, **Kırâât**, s. 238.

[1426] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 603.

[1427] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 337.

[1428] İbn Cinnî, **Muhteseb**, I. 337; Ebû Hayyân, **Bahr**, VI. 257.

Kıraatların Anlamları

Ebû Hayyânın ifadesi ile toplam dokuz farklı şekilde okunan bu kelimenin[1429] öne çıkan "هِيتَ", "هَيْتَ" ve "هَيْتُ" şeklindeki vecihleri, genelde isim fiil olarak "هَلُمَّ" ve "اقبل" kelimeleri gibi "bana gel, yaklaş... vs" anlamındadır.[1430]

Kelimenin ötreli olarak "هيتُ" şeklinde okunmasında Züleyha'nın kendini Yusuf için hazırladığı ve bu nedenle kendisine çağırdığı anlamı da bulunmaktadır. Bu durumda kelime isim- fiil değil bir fiil durumundadır. Bu anlamı zaten Hz. Ali'den ve İbn Abbâs'tan ve daha sonra Hişâm'dan nakledilen hemzeli kıraat da desteklemektedir. Rivâyete göre onun kelimeyi "هِئْتُ لك" şeklinde okuduğu söylenir. Bu durumda kelime, "هَيَّئَ/ hazırladı" fiilinden hareketle "تَهَيَّأْتُ لك/senin için hazırlandım, güzelleştim…" anlamındadır.[1431]

Bu okuyuşla anlaşılmaktadır ki Hz. Yusuf'u odasına çağırıp kapıları sıkıca kapatan Züleyha süslenmiş, güzel ve çekici bir hale gelmiş, yani özel bir hazırlık yapmış ve sonunda "Haydi gelsene!…" demiştir.[1432] Kelimenin mütevâtir olan kıraatında, Züleyha'nın Hz. Yusuf'u kendisine çağırdığı ifade edilmektedir ama Züleyha'nın kendisini Yusuf için hazırlayıp hazırlamadığı konusu cevapsız yani mücmel kalmaktadır. Ama diğer kıraatta ise bu kapalı kısım açığa çıkmakta ve Züleyha'nın Yusuf'u kendisine çağırmadan önce onun için bir hazırlık yaptığı anlaşılmaktadır.[1433] Buna göre her iki kıraat vechini göz önüne aldığımızda âyetin anlamı, "Haydi gelsene [bak senin için hazırlandım]" şeklinde olacaktır.[1434]

Âyetlerde bulunan mücmel noktaları açıklayan sahîh kıraatlar konusunda bu örneklerle yetiniyoruz.[1435] Şimdi şâz kıraatlardan bu konuda bir kaç örnek sunalım:

b. Şâz Kıraatlardan Örnekler

Örnek 1: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ / Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde eşlerine) dönerlerse, şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Bakara, 2/226)

On kıraat imamı altı çizili kelimeleri yukarıda yazıldığı gibi okumuşlardır. İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b, bu âyette yer alan "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ" ifadesini " لِلَّذِينَ

[1429] Ebû Hayyân, **Bahr,** VI. 257.

[1430] Mekkî, **Keşf,** II. 8; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 675; Ebû Hayyân, **Bahr,** VI. 257; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 295; **Mu'cemu'l-Vasît,** II. 1013.

[1431] Bkz. İbn Cinnî, **Muhteseb,** I. 337. Krş. Mekkî, **Keşf,** II. 8-9.

[1432] Beğavî, **Me'âlim,** II. 417; Zemahşerî, **Keşşâf,** II. 437; Hemezânî, **Ferîd,** III. 46; Ebû Hayyân, **Bahr,** VI. 257; Çetin, **Kıraat,** s. 232; Tuğral, **"Kıraatlar",** s. 278.

[1433] Bâzemûl, **Kırâât,** II. 778.

[1434] Çetin, **Kıraat,** s. 232.

[1435] Bu örnekler dışında sahîh kıraatlardan başka örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: **a.** Tevbe, 9/100 "جنات تجري من تحتها الأنهار/جنات تجري تحتها الأنهار" âyeti için bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 317; Dânî, **Teysîr,** s. 97; İbn Cezerî, **Neşr** II. 280; **b.** Hicr, 15/14-15 âyetindeki "سكرت" kelimesi (سُكِرَتْ *=kapatmak, kilitlemek,* سُكِّرَتْ*= sarhoş etmek, sarhoş davranmak*) için bkz. İbn Cezerî, **Neşr,** II. 301; Dimyâtî, **İthâf**², s.274; Çetin, **Kıraat,** s. 245; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 788. **c.** Meryem, 19/24 "مَنْ تَحْتِهَا/مِنْ تَحْتِهَا" âyeti için bkz. Ferrâ, **Me'ânî,** II 165; Fârisî, **Hücce,** V. 197; Mekkî, **Keşf,** II. 86-87; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 816; Suyûtî, **Dürr,** V. 501; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 795; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 202-203.

"يُقسِمُونَ" şeklinde okurken[1436] İbn Mes'ûd bu kelimeyi, "لِلذِينَ آلوا" diye okumuştur.[1437] Aynı âyette yer alan diğer altı çizili "فإنْ فاؤُوا" ifadesini, Abdullah b. Mes'ûd "فإنْ فاؤُوا فيهن" şeklinde okurken; Ubeyy b. Ka'b ise "فإنْ فاؤُوا فيه ا" şeklinde okumuştur.[1438]

Kıraatların Anlamları

Bu âyette geçen "يُؤْلُونَ" kelimesi, "يُولِي – آلَي" fiil kalıbından muzarî zaman sîgasında "yemin etmek" anlamına gelmekte olup mastarı "îlâ/الإيلاء"dır.[1439]

İlâ, terim olarak, bir erkeğin, herhangi bir sebeple karısına yaklaşmamayı yemin, adak veya başka bir şarta bağlayarak, belirli ya da belirsiz bir süre[1440] kendisine yasaklamasına denir.[1441] Bu şekilde yemin edene mûlî denir.

İslâm öncesi dönemden kalan bir adet olarak Araplarda bu şekilde bir yemin etme alışkanlığı vardı. Cahiliye döneminde bu yemin, kadın için kötü bir yaşanma tarzı idi. Böylece kadın, kocasına haram sayılır, ama ondan tam boş olmadığı için başka birisiyle de evlenemez ve kocası olduğu halde kocasız gibi yaşardı. Bu iş çeşitli nedenlerle yapılırdı. Kadının çok çocuk yapmasını önlemek, kadını sevmediği halde evinde bırakıp hizmetçi gibi çalıştırmak, ona işkence etmek bu nedenlerden bazılarıdır.[1442]

İslâm geldiğinde, nikah, talak ve mehir gibi Arap toplumunda o dönemde var olan uygulamalarda yaptığı düzenleme ve düzeltmeyi bu konuda da yapmıştır. Buna göre, îlâ'yı geçerli bir uygulama olarak kabul eden İslâm dini, yukarıda metnini verdiğimiz âyette bu hususa değinmektedir.

İlâ hakkında âlimler muhtelif açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre îlâ'nın meydana gelebilmesi için, kişinin ergin ve temyiz sahibi olması, îlâ yaptığı kadının o an nikahında olması gibi şartlar yanında; kişinin eşinden ilâ yolu ile ayrılmağa karar verdiğinde mutlak olarak ya da en az dört ay olmak üzere bu yeminini veya şartını ortaya koyması gerekecektir.[1443] Çünkü yukarıdaki âyette açıkça görüleceği üzere kişinin hanımıyla ilişkide bulunmamaya yemin ettiğinde dört ay beklemesi istenmektedir. Şâyet kişi bu

---

[1436] Kurtubi, **Câmi'**, III. 68; Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 445; İbn Kudâme, **Muğnî,** VII. 414. Hammâd'dan gelen diğer bir rivâyette de o, Ubey'in mushafında bu kelimenin "للذين يُقسِمُونَ" şeklinde olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif,** s. 63; Suyûtî, **Dürr,** I. 646. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 75.

[1437] Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 445.

[1438] Zemahşerî, **Keşşâf,** I. 265; Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 449; Suyûtî, **Dürr,** I. 649. Ayrıca bkz. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 752.

[1439] Bkz. İbn Manzûr, **Lisân,** I. 126; XIV. 41; XIV. 44; İbn Esîr, Mecduddin Mübarek b. Muhammed, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs,** Kâhire, ys., I. 62.

[1440] "İlâ"nın süresi konusunda farklı görüşler vardır. Bazı hukukçular bu süre için "dört ay", bazıları dört aydan daha fazla bir süre şartını getirirken; bazıları ise bu konuda bir süre tahdidinde bulunmamaktadır. Bkz. Mâlik b. Enes, **Müdevvenetu'l-Kübra,** Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts., VI. 84 vd.; **İbn Kudâme, Muğnî,** VII. 414 vd; İbn Rüşd, **Bidâye,** II. 74 vd.; Kâsânî, **Bedâi',** III. 162 vd.; İbn Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, **Şerhu Fethi'l-Kadîr,** Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut, ts., IV. 188.

[1441] Ebû Ceyb, **Kâmûs,** s. 23; Bilmen, Ömer Nasûhî, **Istılâhâtı Fıkhıyye Kâmûsu,** Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1988, II. 290; Döndüren, Hamdi, "**İlâ**", *ŞİA,* III. 126.

[1442] Bkz. İbn Rüşd, **Bidâye,** II. 74 vd; İbn Kudâme, **Muğnî,** VII. 414 vd.; Kâsânî, **Bedâi',** III. 162.

[1443] Döndüren, Hamdi, "**İlâ**", *ŞİA,* III. 126

süre dolmadan hanımına yaklaşmak sûretiyle eşine geri dönerse, ettiği yeminden dolayı kefaret ödeyecek ve evliliğine de bir halel gelmemiş olacaktır.[1444] Ancak eşiyle ilişkide bulunmadan dört ay sona ermiş olursa bu durumda eşinden ayrılmış olması ile olmaması konusunda fıkıh ekollerinin farklı mülahazaları bulunmaktadır. Mezhep imamları bu konuda, boşamanın vakî olmayacağı, bir talak veya bir ric'î talak veya bir bâin talak vakî olacağı ya da bu dört ay dolduğunda hakim kararı ile bu boşamanın gerçekleşeceği şeklinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İbn Abbâs'a göre bu durumda, dört ayın bitimi ile nikah sona ermiş ve bir bâin talak vakî olmuştur. Aynı kanaat, sahâbeden İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Osmân b. Affân, tabiînden Said b. Müseyyeb, Ebûbekir b. Abdirrahmân ve mezhep imamlarından Ebû Hanîfe tarafından ifade edilmiştir.[1445]

Sahâbe'den Hz Ali, Abdullah b. Ömer ve Ebû'd-Derdâ'ya göre ise yukarıdaki görüş yanında bu nikahın dört ay geçmekle hemen bitmeyeceği söylenmiştir. Ancak bu dört ayın bitmesi ile bu yemini yapan kişiye, eşine dönmesi konusunda hakim emreder, şâyet bu kişi kabul etmek istemezse bu durumda hakim tarafından boşama gerçekleşir. Mezhep imamlarından Mâlik, eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in kanaati bu şekildedir.[1446]

İslâm âlimleri arasında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü îlâ konusunda bu âyette açık olmayan bir yön bulunmaktadır. Acaba eşine yaklaşmamaya yemin eden erkek, ettiği bu yeminden kazasız kurtulabilmesi için hanımına dört ay içinde dönmesi mümkün müdür? Yoksa bu sürenin bitmesini mi bekleyecektir. Ele aldığımız âyette bu noktaya dair bir açıklık getirilmemektedir. Dolayısıyla bu yönden âyetin anlamı mücmeldir ve beyâna ihtiyacı vardır. Biz bunu yine bir müdrec kıraat yardımı ile çözme imkanına sahip oluyoruz. Hatırlanacağı üzere bu âyette geçen "فَإِنْ فَاؤُا/...Eğer onlar (yaptıkları yeminden) dönerlerse..." ifadesini sahâbeden İbn Mes'ûd, "فَإِنْ فَاؤُا فِيهِنَّ" şeklinde okurken Ubeyy b. Ka'b ise "فَإِنْ فَاؤُا فِيهَا" şeklinde okumuştur. Her iki okuyuş dikkate alındığında âyetin bu kısmı "...Eğer bu dört aylık süre içindeyken yeminlerinden geri dönerlerse..." şeklinde anlamlandırılabilir. Demek oluyor ki "îlâ" yapan kimse, kendisine tanınmış olan dört aylık süre içinde şâyet eşine tekrar dönerse, bu durumda boşanmaya yönelik bu hüküm geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Buna göre âyetin bu kısmının anlamı yukarıda verildiği üzere "...yemin sahipleri dört ay içinde yeminlerinden vazgeçip, hanımlarına dönerlerse şüphesiz Allah bağışlayıcı ve esirgeyendir." şeklinde olacaktır.[1447]

Görüldüğü üzere, kocanın ettiği yeminden sonra hanımına bu yeminden dört ay sonra mı yoksa bu dört aylık dönem içinde mi dönüp-dönmeyeceğinin cevabı, iki sahâbîden gelen ve muhtemelen müdrec olan diğer okuyuş vecihleri ile verilmiş ve böylece âyetteki kapalılık giderilmiştir. Zaten aynı kanaat, kendilerinden yukarıdaki kıraatların nakledildiği Ubeyy b. Ka'b ve Abdullah b.

1444 İbn Manzûr, **Lisân**, I. 126 vd.

1445 Sâbûnî, **Revâi'**, I. 312; Elmalılı, **Hak Dini**, II. 783.

1446 İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 136 vd; Şevkânî, **Feth**, I. 233; Sâbûnî, **Revâi'**, s. 313; Zuhaylî, **Fıkh**, VII. 535-555.

1447 Zemahşerî, **Keşşâf**, I. 266; Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 449; Suyûtî, **Dürr**, I. 649.

Mesûd gibi sahâbîler başta olmak üzere bir çok fakîh tarafından da paylaşılmıştır. Bu âlimler, îlâ yapan kimsenin, âyette zikredilen dört aylık süre içinde eşine geri dönmesi durumunda yemin kefaretini ödemek şartıyla nikahına bir halel gelmeden evliliğini sürdürebileceğini söylemişlerdir. Bu görüş, mezhep imamlarından Ebû Hanîfe ve arkadaşlarınca da benimsenmiştir. Mezhebin bu görüşü İbn Hümâm tarafından "İbn Mes'ûd'un kıraatı erkeğin dört ay içinde mi, dört ay dolduktan sonra mı döneceği konusundaki bu ihtimali ortadan kaldırmıştır. Artık bu kıraata göre, âyet, dört ay içinde dönmeyi ifade eder. Çünkü bu kıraat, (anlamı kapalı) bu âyeti tefsîr ve beyân etmektedir"[1448] şeklinde ifade edilmiştir.

Diğer yandan yukarıda îlâ' kelimesinin anlamını verirken de ifade edildiği üzere, âyetin başında yer alan "الَّذِينَ يُؤْلُونَ" kısmı, İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b gibi bazı sahâbîler tarafından "لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ/لِلَّذِينَ يُقْسِمُونَ" diye okunmuştur. Bu okuyuşa göre de âyetteki "يُؤْلُونَ" ifadesinin "yemin etmek" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu okuyuşu sahâbeden nakledilen sahîh bir kıraat olarak göremezsek bile âyetteki bir kelimenin sahâbe diliyle yapılmış bir tefsîri olduğunda şüphe yoktur. Nitekim İbn Abbâs, bu okuyuşuna paralel olarak kendisine îlâ konusunda sorulan bir soruya karşı "Îlâ, kasemdir; kasem ise îlâdır (aynı şeydir)." demiştir.[1449]

Demek oluyor ki bu âyette geçen "يُؤْلُونَ" kelimesinin "yemin" anlamına geldiği, îlâ yapan kimsenin kendisine verilmiş olan dört aylık süre içerisinde tekrar eşine dönmesi durumunda da eşinden ayrılığın söz konusu olmadığı, bu âyet üzerindeki iki zayıf/şâz/müdrec kıraatla açıklanmış ve âyette bulunan bu mücmellik giderilmiş olmaktadır.[1450]

Örnek 2: "حَافِظُوا عَلَي الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَي وَقُومُوا لِلّهِ قَانِتِينَ / *Namazları ve orta namazını koruyun ve Allah'a gönülden boyun eğiciler olarak (namaza) durun."* (Bakara, 2/238)

Kıraat imamları genel olarak bu âyette geçen "والصلاة الوسطي" kelimesini aynı şekilde okumuşlar ve üzerinde ihtilaf etmemişlerdir. Ancak bu kelimenin okunuşunda şâz olan farklı nakiller bize kadar gelmiş bulunmaktadır.

Buna göre sahâbeden Âişe, Hafsa, Ümmü Seleme, İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b, âyette geçen kelimeyi, "الصَّلَاةُ الْوُسْطَي صَلَاةُ الْعَصْرِ" ve "الصَّلَاةُ الْوُسْطَى هِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ" şeklinde bir bakıma şerh ederek okumuşlar ve kendi özel mushaflarına böyle yaz (dır)mışlardır.[1451]

[1448] İbn Hümâm, **Şerh**, IV. 191.
[1449] Abdurrezzâk, **Musannef**, VI. 454-55.
[1450] Bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II, 753.
[1451] Hz. Âişe'den gelen rivâyetin farklı varyantları için bkz. Mâlik, **Muvatta**, Salâtu'l-Cemâah, 27, 28; Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 578; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 244 vd.; Müslim, Mesâcid, 202-206; Ebû Dâvûd, Salât, 5; Tirmizî, Tefsîr (sure :2) 31; Nesâî, Salât, 14; İbn Mâce, Salât, 6; İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 94-95; Beyhakî, **Sünen**, I. 462; Suyûtî, **Dürr**, I. 722. Hafsa'nın okuyuşu hakkında bkz. Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 578; İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 90-97; Suyûtî, **Dürr**, I. 721; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 190. Bu iki sahâbî dışında Ümmü Seleme, İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b'dan da benzer rivâyetler bulunmaktadır. Suyûtî, **Dürr**, I. 723-724; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 190.

Şâz kıraatta, salat-ı vustâ ile kastedilenin ikindi namazı olduğu açıkça görülmektedir. Bu kıraat (ya da tefsîr), sahâbîlerin kendi düşüncelerine paralel olarak, gerek kendileri gerekse aynı şekilde düşünenler için delil olmuştur. Fakat sahâbe döneminden itibaren "salat-ı vustâ"nın ne olduğu konusunda -ikindi namazı anlamına geldiği görüşü isabetli olsa da- başka namazların kastedildiğine dair- bir çok farklı fikir bulunmaktadır.

İlgili rivâyetler göz önüne alındığında bu konudaki görüşleri beş maddede toplamak mümkündür:

1. O ikindi namazıdır: Hz. Ali kanalı ile gelen haber bunu desteklemektedir. Bu habere göre Hz. Ali, "Biz salât-ı vustâ"yı Hz. Peygamber, Hendek harbi esnasında, müşriklerin ve Yahudîlerin Müslümanları ikindi namazından alıkoymaları üzerine, *"Bizi salât-ı vusta olan ikindi namazından güneş batıncaya (vakit geçinceye) kadar alıkoydukları gibi Allah da onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun/* ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس"[1452] şeklindeki bedduasını yapıncaya kadar sabah namazı zannederdik. Bu bedduası sonucunda onun ikindi namazı olduğunu anlamış olduk."[1453] demiştir. Zaten Hz. Peygamber bu kazaya kalmış olan namazını daha sonra akşam ile yatsı arası kılmıştı.[1454] Benzer haber, İbn Mes'ûd, Semûre b. Cündeb ve Hz. Âişe'den de nakledilmiştir.[1455] Aynı kanaat sahabeden Ebû Eyyüb, İbn Ömer, Semure b. Cündeb, Ebû Hureyre[1456]; İbn Abbâs, Ebû Said el-Hudrî ve Hafsa; tabiînden Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Ata, Tavûs, İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe gibi bir çok âlim tarafından da savunulmuştur.[1457]

2. **O, sabah namazıdır:** Bu görüş, İbn Ömer, Hz. Ali, Ebû Musâ el-Eş'arî, Mu'âz b. Cebel, Câbir b. Abdillah; Zeyd b. Eslem, İbn Abbâs, İkrime, İmam Şafiî ve İmam Mâlik gibi âlimler tarafından nakledilmiştir.[1458]

3. **O, öğle namazıdır.** Bu görüşte olanlara göre, bir defasında öğle namazının Hz. Peygamber'in ashabına çok ağır geldiği ve kendisi bu namazı öğle sıcağında kıldırdığında arkasında bir iki safı geçmeyen bir cemaatin bulunduğu ve bu nedenle sahâbeyi ikaz amacıyla bu âyetin nazil olduğu nakledilir.[1459] Bu görüş, yine İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit,[1460] Üsâme b. Zeyd, Ebû Said el-Hudrî ve Hz. Âişe gibi kimseler tarafından nakledilmiştir.[1461]

[1452] Haberin değişik varyantları için bkz. İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 243; Buhârî, Tefsîr (Sûre:2), 42; Cihad, 98; Müslim, Mesâcid, 202-206; Ebû Dâvûd, Salat, 5; Tirmizî, Tefsîr (2), 31; Nesâî, Salat, 14; İbn Mâce, Salat, 6; Dârimî, Salat, 28; Ahmed, **Müsned**, I. 82, 122, 392.

[1453] Şevkânî, **Feth**, I. 256.

[1454] İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 243.

[1455] Bkz. Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 548; Cassâs, **Ahkâm**, I. 155 vd.; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 282; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 228-229; İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 292. vd.

[1456] Saib b. Mansûr, **Sünen**, III. 899 (senedi sahîhtir.)

[1457] İbn Cevzî, **Zâd**, I. 282.

[1458] İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 245; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 283; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 228-229.

[1459] İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 292 vd.

[1460] Abdurrezzâk, **Musannef**, I. 577.

[1461] İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 244; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 283; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 228-229; İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 292 vd.

4. **O, akşam namazıdır:** Akşam namazının gündüzün öğle ve ikindi namazı ile gecenin yatsı ve sabah namazı arasında yer alması ve vaktinin sınırlı olması, buna delil olarak gösterilir.[1462] Bu görüş, İbn Abbâs ve Kamîse b. Züeyb'den nakledilmiştir.[1463]

5. **O, yatsı namazıdır:** Bu görüş ise Ali b. Ahmed en-Nisabûrî tarafından tefsîrinde aktarılmıştır.[1464]

Bunların dışında vitir namazı, beş vakit namazın tümü,[1465] cemaatle kılınan namaz, korku namazı, Ramazan bayramı namazı, kuşluk namazı, vitir namazı olduğu yolunda zayıf kalmakla beraber yaklaşık on sekiz ayrı görüş bulunmaktadır.[1466]

Ancak bu görüşlerin her biri dayandıkları delil açısından zayıftır. Dolayısıyla "salât-ı vustâ"dan kastın "ikindi namazı" olduğu kesin gibidir.[1467]

Yukarıda konumuzla alakalı olarak naklettiğimiz Hz. Âişe ve Hz Hafsa başta olmak üzere bir kısım sahâbînin kendi özel mushaflarında "salât-u vustâ"yı "salât-u asr" olarak (şâz) okumaları da tercih edilen bu görüşü desteklemektedir.

Esas konumuz açısından bakıldığında, ele aldığımız bu âyetin mütevâtir olan metninde yer alan "salâtu'l-vustâ/صلاة الوسطى"dan kastın ne olduğu açık değildir ve âyette yer alan "vustâ/وسطى" kelimesinde bir mücmellik bulunmaktadır. Bu mücmellik, Hz. Peygamber'den ve sahâbeden nakledilen haberler yanında Âişe, Hafsa, İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahâbîlerden gelen "الصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ" ve "الصَّلَاةُ الْوُسْطَى هِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ" şeklindeki okumalara mübeyyen hale gelmiş ve âyette kastedilen "orta namaz"dan kastın ikindi namazı olduğu açıklanmıştır. Dolayısıyla mütevatir bir kıraatta bulunan mücmel bir durum şaz/müdrec bir kıraatla açıklanmıştır.

Bu örneklerin dışında başka örnekler varsa da biz bunlarla yetiniyoruz.[1468]

III. FARKLI ÜSLUPLARLA OLUŞAN KIRAAT VECİHLERİ VE ÂYETLERE KATTIĞI ANLAM ZENGİNLİKLERİ

Kurrânın kıraatları ele alırken kriter olarak kullandığı üç ilke doğrultusunda okuduğu vecihlerin muhtelif şekillerini, daha önce ele almıştık. Ancak o başlık altında bu farklılıklardan kaynaklanan anlamlara temas etmemiş ve ilerde bunlara dair misaller üzerinde duracağımızı beyan etmiştik. O konunun ele alınacağı yer bu kısmın konusu olacaktır.

Konuya girmeden ifade edelim ki değişik dil üslupları ve sanatları sonucu ortaya çıkan muhtelif kıraat vecihlerine tümden burada temas edilmeyecek, sadece öne çıkanlarına yer verilecektir. Çünkü kurrânın ihtilafına neden olan kıraat ihtilaflarının büyük kısmında ciddî bir anlam değişimi yaşanmamaktadır.

1462 İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 294. Bu görüş de İbn Ebî Hâtim kanalı ile İbn Abbâs'tan nakledilmiştir.
1463 İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, II. 244-5; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 283; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 229.
1464 İbn Cevzî, **Zâd**, I. 283; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 229.
1465 İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 295.
1466 İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 295; Şevkânî, **Feth**, I. 256.
1467 İbn Hacer, **Feth**, II. 70; Şevkânî, **Feth**, I. 256.
1468 Diğer örnekler için bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 731-824.

Buna göre fiiller ve isimler bazında ortaya çıkan bu farklı okumalara ve bunlardan kaynaklanan anlamlara sırasıyla temas edelim.[1469] Ancak önceki bölümde olduğu gibi her bir başlık altında konuyla alakalı olanları yeri geldikçe aktaracağımızı burada hatırlatalım.

1. Ma'lûm ve Meçhûl Kalıpla Okunan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Her dilde farklı şekillerde gözlemlendiği üzere, Arap dilinde de fiil cümlesinde öznenin gösterilmesine ya da gösterilmemesine göre fiilin ma'lûm (fâili/öznesi olan=etken) ya da meçhûl (fâili/öznesi olmayan = edilgen) okunması mümkündür. Bunun elde edilmesi ise, Arap dilinin kendine özgü yapısı ile kelimenin yazılışında bir değişikliğe gitmeden fiil ve fâil üzerine konan harekelerle sağlanmaktadır.

Ma'lûm fiil, işi yapan öznenin cümlede zikrolunduğu fiillere; meçhûl fiil ise, bir cümlede işi yapan öznenin belli olmadığı ve hazf olunduğu, mef'ûlünü (tümlecini) merfûlaştırıp nâib-i fâil alan fiillere denilir.[1470]

Normalde bir cümlede fâil açıktan gösterilirken bazı nedenlerle fâilin gizlenmesi de mümkündür. Buna göre bir cümlede fâilin, açıktan ifade edilmesini gerektirmeyecek derecede kesin olarak bilinmesi veya bilinmemesi, ya da fâilin bilinmekle birlikte gizlenmesinin bazı nedenlere dayanarak cümlede gösterilmemiş olması gibi nedenlerle gizlenmesi mümkündür.[1471]

Bu ön bilgilerden sonra kıraat imamlarının aralarında ihtilafa neden olan vecihlerden olarak fiilleri, kimi zaman mâlum (etken), kimi zaman ise meçhûl (edilgen) okumalarına dair örneklere geçebiliriz. Burada, dikkat çeken bazı örnekler üzerinde durulacaktır. Diğer örnekler ise toplu halde konunun sonunda verilecektir. Ayrıca verilen örnekler sahîh kıraatlardan seçilmiştir. Gerekçesi ise konu hakkındaki malzemenin azlığıdır.

Örnek 1: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ /*Bir peygamberin aşırması, hıyanet etmesi, olur şey değildir. Kim emanete hiyanet eder, aşırırsa, kıyamet günü, aşırdığını boynuna yüklenip getirir. Sonra herkese kazandığı tastamam verilir, hiçbir haksızlığa uğratılmazlar."* (Âl-i İmrân, 3/161)

Bu âyette altı çizili olan fiil, ma'lûm ve meçhûl olarak okunmuştur. On kıraat imamından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım mâlum sıygasıyla "يَغُلَّ" diye

[1469] Burada Bâzemûl'un çalışmasından gerek plan noktasında gerekse örnekler kısmında yararlandığımızı yineleyelim.

[1470] Çörtü, M. Meral, **Arapça Dilbilgisi Sarf**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1995, s. 105. Örnek vermek gerekirse, "كَسَرَ الوَلَدُ القلم /Çocuk kalem kırdı" cümlesindeki "كَسَرَ" kelimesi ma'lûm=etken fiile; "كُسِرَ القلم / Kalem kırıldı" ifadesindeki "كُسِرَ" fiili ise meçhûl fiile misal olabilir.

[1471] Bkz. İbn Hişâm, **Katr**, s. 180 vd.; Galâyînî, **Câmi'**, II. 251; Cârim, Ali- Emin, Mustafa, en-**Nahvu'l-Vâdıh fî Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye li'l-Medârisi's-Sâneviyye**, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts., I. 67-68; Maksudoğlu, Mehmet, **Arapça Dilbilgisi**, Şamil Yayınevi, Cağaloğlu, İstanbul, 1988, s. 262-268. Fâil'in gizlenmesinin farklı sebepleri için bkz. Bkz. Corc Mitri, Abdulmesih, **Mu'cemu Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1981, s. 141: **Galâyînî, Câmi'**, II. 251.

okurken; Ebû Cafer, Nâfî, Hamza Kisâî, Halef ve Yakub ise meçhûl kalıbında "يُغَلَّ" şeklinde okumuştur.[1472]

Kıraatların Anlamları

Farklı okumalara neden olan "غَلَّ - يَغُلُّ- غِلاًّ" fiili, bir şeye girmek, yürümek, gitmek anlamlarına geldiği gibi ganimet vs. de hıyanet etmek anlamlarına da gelmektedir.[1473] Bunun yanında isim olarak, şiddet ve sıkıntı (اغلال),[1474] imsak (إمساك),[1475] demir halkalar (اغلال),[1476] hıyanet,[1477] buğz ve haset (الغل) [1478] gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.[1479]

Âyette konu edilen "ğulûl/الغُلُول" ise, gizlice almak, gizlemek, aşırmak, emanete hiyanet etmek demektir.[1480] Ancak daha çok ganimet malını aşırma ve gizlice alma anlamında kullanılır. Esasen gulûl, suyun ağacın hücrelerine geçmesine denir. Gizlice ve süratle yapıldığı için hıyanet ve aşırmaya da bu nedenle gulûl denmiştir. Nitekim, kasap ette hile yapıp çaldığında da Araplarca, "غَلَّ الجَازِرُ مِنَ الحَمِ" denmiştir.[1481]

Zikredilen bu anlamlar göz önüne alındığında âyette geçen bu fiil ma'lûm kalıbı ile okunduğunda manası şöyle olacaktır: *"Hiçbir peygamberin (ashabına karşı) emanete (veya ganimet malına karşı) hıyanet etmesi olur şey değildir..."*[1482] Bu anlama göre âyette fiilin ma'lûm olması nedeniyle fâil peygamberdir.[1483] Kelime meçhûl kalıbı ile okunduğunda ise anlam: *" (Hiçbir) kimsenin Peygambere ihanet etmesi olamaz/ (olmasın)..."* ya da *"Peygambere hainlik (sıfatı) nispet edilmez..."* şeklinde bir anlam verilebilir.[1484]

Yukarıda verdiğimiz ilk anlamda nehiy anlamının olduğu da söylenmiştir. Buna göre âyetin manası, *"Kimse Peygambere hainlik etmesin"* şeklinde olacaktır.[1485]

Allah (cc), bu âyette peygamberlerden ğulûl[ganimet ve emanet mallardan aşırma] töhmetini nefyetmiştir. Diğer yandan -ikinci kıraata göre depeygambere insanların hainlik etmesini yasaklamıştır.

İbn Abbâs, ma'lum kalıbı ile olan kıraatı tercih ederken; İbn Mesûd ise meçhûl kalıbı tercih etmiştir.[1486] Nitekim İbn Abbâs'a, İbn Mes'ûd'un " وما كانَ

[1472] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 218; Dânî, **Teysîr,** s. 76; Ezherî, **Me'ânî,** s. 112; Fârisî, **Hücce,** III. 94; İbn Hâleveyh, **İ'râb,** I. 122; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 243; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 181; Kerîm, **Kırâât,** s. 71.

[1473] İbn Manzûr, **Lisân,** XI. 499-503; **Mu'cemu'l-Vasît,** II. 659; Sarı, **Mevârid,** s. 484.

[1474] A'râf, 7/157 (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إصْرَهُمْ وَالأغلالَ التِي كانَتْ عَلَيْهِمْ...)

[1475] Mâide, 5/64 (وقالتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلولة ...). Ayrıca İsrâ, 17/29'de de bu anlamda kullanılmıştır.

[1476] Sebe, 34/33 (وَجَعَلنا الاغلالَ في أعناقِ الذين كَفَرُوا)

[1477] Âl-i İmrân, 3/161 (Konumuzla alakalı âyet)

[1478] A'râf, 7/43 (وَنَزَعْنا ما في صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ...)

[1479] Bkz. Dâmeğânî, **Vücûh,** II. 97-98.

[1480] Fârisî, **Hücce,** III. 95.

[1481] İbn Manzûr, **Lisân,** XI. 500; Râğıb, **Müfredât,** s. 363; Semîn, **Umde,** IV. 205; Ateş, **Tefsîr,** II. 132.

[1482] Bkz. Çetin, **Kıraat,** s. 152.

[1483] İbn Meryem, **Mûdah,** I. 389; Ebu's-Suûd. **İrşâd,** II. 106; Şevkânî, **Feth,** I. 394.

[1484] Ferrâ, **Me'ânî,** I. 246; İbn Hâleveyh, **İ'râb,** I. 122.

[1485] Mekkî, **Keşf,** I. 363; Çetin, **Kıraat,** s. 152.

[1486] Bkz. Mekkî, **Keşf,** I. 33; **Jeffery, Materials,** s. 34.

"لِلنَّبِيِّ أن يُغَلَّ" şeklinde okuduğu söylendiğinde olayı nakleden râvi Abdurrahmân'a cevaben o, *"Doğrusu peygambere ihanet edilmesi de öldürülmesi de vaki olmuştur. Âyetin uygun (olan) kıraatı, يَغُلَّ şeklinde olup bunun da anlamı 'Allah asla peygamberini hain (lik yapan bir kişi) kılmaz." demektir." demiştir."*[1487]

İbn Abbâs'ın da atıfta bulunduğu âyetin nüzûlüne neden olan hadise şudur: Anlatıldığına göre bir savaş sonunda[1488] Hz. Peygamber düşmanlardan elde edilen ganimetleri toplatıp bir araya getirtmişti. Bu esnada bazı kimseler Hz. Peygamber'e, *"Ganimetlerimizi aramızda taksim etsene!"* demişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Sizin benim yanımda Uhud (dağı) kadar altınınız da olsa, ondan bir dinarı/dirhemi size vermeme engel olamazsınız. Siz benim ganimetlerinize bir oyun mu(gull) oynayacağımı sandınız?" demiştir."*[1489]

Bâzemûl ele aldığımız bu kıraat ile alakalı olarak "İbn Abbâs'ın, İbn Mes'ûd'un okuduğu ve mütevâtir iki kıraatın birisi olan "يُغَلَّ" şeklindeki okumayı kabul etmemesini, bu kıraatın kendisine önceden ulaşmamış olmasına hamledilebilir" dese de[1490] aslında İbn Abbâs diğer kıraatı da duymuştur. Çünkü bir kişi kendisine gelmiş ve İbn Mes'ûd'un bu âyeti meçhûl kalıbı ile okuduğunu söylemiştir ki o da tercih ettiği okuyuşun daha isabetli olduğunu bunun üzerine söylemiştir. Muhtemelen İbn Abbâs, İbn Mes'ûd'un bu okuyuşunu sahâbînin âyeti tefsîr kabilinden kendiliğinden anlamlandırma çabası olarak görmüş olmalıdır ya da diğer kıraatı daha üstün gördüğünden bu şekilde bir tutum sergilemiştir. Yoksa Hz. Peygamber'den gelen bir okuyuş olduğunu bile bile böyle bir tepki göstermesi muhal görünmektedir. Çünkü kendisinden gelen bir rivâyete göre o, Hz. Peygamber'in bu âyeti ma'lûm kalıbı ile okuduğunu da nakleder.[1491]

Sonuç itibariyle âyetteki "يَغُلَّ " kelimesinin iki farklı okunuşu bulunmaktadır. Buna göre fiil ma'lûm kalıbı ile okunduğunda anlam, *"Bir peygamberin ganimeti aşırması/emanete hıyânet etmesi yakışmaz..."* şeklinde olurken; meçhûl kalıbı ile okunduğunda ise anlam, *"...Bir peygambere hainlik edilmesi yakışmaz..."* şeklinde olacaktır.

Örnek 2: " ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ /*Sonra, Rabb'in, işkenceye uğratıldıktan sonra göç eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır. Elbette (bütün) bun(lar)dan sonra Rabb'in bağışlayan, esirgeyendir."* (Nahl, 16/110)

[1487] Suyûtî, **Dürr**, II. 362. İbn Abbâs, buna göre, peygamberin ganimet mallarına ihanet etmeyeceğini söylemekle birlikte bunu Allah'ın meşîeti çerçevesinde görür gibidir. Halbuki, ma'lûm kalıbı ile olan okumayı tercih etmiş bir kişi olarak, *"Peygamberin (ganimet malını aşırarak sahâbesine karşı) ihanet etmesi olamaz..."* demesi uygun düşerdi.

[1488] Bu savaşın Bedir, Uhud, Hevâzin olduğu konusunda yedi farklı görüş bulunmaktadır. Ancak konu, hepsinde aynıdır. Bkz. Ferrâ, **Me'ânî**, I. 246; Mekkî, **Keşf**, I. 363; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 498; Âlûsî, **Rûh**, IV. 108-110.

[1489] Bkz. İbn Ebi Meryem, **Mûdah**, I. 389; Şihâbuddin, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, **el-Acâib fî Beyâni'l-Esbâb**, tahk. Abdulhakim Muhammed b. Enîs, Dâru İbnu Cevzî, Demmâm, 1997, II. 775; Suyûtî, Celâleddin, **Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, ts., s. 59.

[1490] Bâzemûl, **Kırâât**, II. 507.

[1491] Suyûtî, **Dürr**, II. 362. Suyûtî, bu haberi Said b. Mansûr kanalı ile nakleder.

Bu âyette yer alan altı çizili kelimeyi, İbn Âmir "فَتَنُوا" şeklinde ma'lûm fiil kalıbı ile okurken kurrâdan diğerleri ise "فُتِنُوا" şeklinde meçhûl fiil kalıbı ile okumuşlardır.[1492]

Kıraatların Anlamları

Arap dilinde "فَتَنَ – يَفْتِنُ – فَتْنًا" kelimesi, sınamak, denemek, imtihan etmek anlamında kullanılır.[1493] Altını ve gümüşü, posası çıkması için ateşe atıp eritmek için de "فَتَنْتُ الفِضَّةَ وَالذَّهَبَ" denilir.[1494] Bu kelime, aynı zamanda "مِن" harfi cerri ile saptırmak, ayırmak, aklını çelmek; (fikrinden inancından dönmesi için) eziyet/işkence etmek anlamlarına da gelmektedir.[1495] "فَتَنَ الرجلُ" dendiğinde kişinin iyi bir halden kötü bir hale düşmesi; "فَتَنَ إِلَي النّساءِ فُتُونا" dendiğinde de, kadının fücûra bulaşması kastedilir.[1496]

İbn Âmir'in âyette yer alan fiili, ma'lûm kalıbı ile, "فَتَنُوا" şeklinde okumasına göre başkalarının dinden dönmeleri için onları sıkıntı ve zorluklara tabi tutarak işkence eden kimselerin, sonradan iman edip hicret etmeleri ile bağışlandıkları ifade edilmiş olmaktadır.[1497] Buna göre âyetin anlamı, *"Sonra Rabb'in, işkence ettikten sonra hicret eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır..."* şeklinde olacaktır. Ya da müşriklerin baskısıyla dinden dönmüş gibi görünen Müslümanlar kastedilerek, *"(kendi kendilerini) fitneye düşürmelerinden sonra, hicret eden müslümanlar..."* şeklinde anlamlandırılabilir.[1498]

Bu kıraatta Müslümanlardan, İslâm'a girmeden önceki dönemde kendilerinden önce Müslüman olan kimselere yaptıkları işkence ve eziyetlere işaret ederek onların "فَتَنُوا/işkence edenler" vasfı vurgulanmaktadır. Nitekim siyer ve megazi kitapları Müslüman olmadan önce kendi kölelerine ve Müslümanlara eziyet eden bir çok sahâbî örnekleriyle doludur.[1499]

Bu kıraata göre, İslâm'ı seçmeden önce kendilerinden daha evvel Müslüman olan köle ve fakir gibi bazı kimselere işkence ederek büyük acılar yaşatan bazı sahâbîlerin, daha sonra bu yaptıkları şeyler yüzünden vicdan azabı çekmeleri karşısında, İslâm öncesi hallerinin Allah tarafından bağışlanacağı vurgulanmıştır. Zaten Müslüman olmadan önceki dönemde insanlar ne kadar günah işlerlerse işlesinler, tüm günahlarının –ki buna Müslümanlara yaptıkları

1492 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 375-376; Dânî, **Teysîr**, s. 113; Mekkî, **Keşf**, II. 41; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 305; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 587; Kerîm, **Kırâât**, s. 281.

1493 İbn Manzûr, **Lisân**, XIII. 317; Râğıb, **Müfredât**, s. 371-373.

1494 İbn Manzûr, **Lisân**, XIII. 317; Râğıb, **Müfredât**, s. 371.

1495 Râğıb, **Müfredât**, s. 371; Mutçalı, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük (Dağarcık)**, İstanbul, 1997, s. 645.

1496 Ezherî, **Me'ânî**, s. 250.

1497 Mekkî, **Keşf**, II. 41; Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdillah, **İmlâu Mâ Menne bihi'r-Rahmân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993/1414, s. 382.

1498 Fârisî, **Hücce**, V. 79; Çetin, **Kıraat**, s. 252.

1499 Sahâbe arasında İslâm'a girmeden önce Müslümanlara bu tür işkenceleri yapan ya da katıldıkları savaşlarda şehid eden kimseler az değildir. Mesela Ebû Cehil'in oğlu İkrime Uhud Harbinde sahâbeden Ubeyd et-Teyhân'ı (Bkz. İbn Sa'd, **Tabakât**, IV. 449); Hendek Harbinde ise Ensar'dan "**Müczir**" isminde bir sahâbîyi (Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **el-İsâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1412/1992, VI. 44) şehid ettiği bilinmektedir.

işkenceler de katılabilir- affedileceği Kur'ân'ın bir müjdesidir.[1500] Belki bu müjde, ele aldığımız âyetin bu kıraatı göz önüne alındığında yinelenmiş olmaktadır. Zaten ma'lûm sıygası okuyanlar, bu ilkeyi destekler mahiyettedir.[1501]

Cumhur kurrânın okuyuşuna göre âyetin anlamı, yukarıda metinle birlikte yazıldığı üzere, *"Sonra Rabb'in, eziyet edildikten sonra hicret eden..."* şeklindedir. Buna göre affa uğrayanlar işkence ve sıkıntıya tâbî tutulan kimselerin kendileridir. Müşriklerin işkence ve baskılarına boyun eğen, onların zorlamaları ile dinlerinden dönmüş gibi görünen Müslümanların bu hallerinden dolayı sorumlu olmayacakları ve Allah tarafından bağışlanmış oldukları müjdelenmiştir.

"فُتِنُوا" meçhûl kıraatında *"İşkenceye uğratılanlar..."* denmektedir. Burada fiilin fâili sarîh olarak geçmediğinden meçhûl kalıb ile okunmuştur. Buna göre kendileri dışında başka kimseler tarafından sınanmaları ve imtihan edilmeleri ve küfre zorlanmaları ifade edilerek onların Allah tarafından af edildiği ve bu konuda (bir daha zorlanırlarsa) kendilerine ruhsat verildiği ifade edilmiş olmaktadır.[1502] Daha açık ifadeyle bu müminlere, başlarına gelen sıkıntılar, işkenceler, yurtlarından çıkartılmaları ve dinlerini rahat yaşama uğrunda hicret etmeleri, cihat etmeleri...gibi kazandıkları vasıfları nedeniyle, kafirler tarafından zor kullanılarak bazı söz ve fiileri yapmaya itilmeleri durumunda, kendilerinin affedileceği ve bağışlanacağı âyette müjdelenmiş olmaktadır.[1503]

Nitekim, ele aldığımız bu âyetin bir iki âyet öncesinde şöyle buyrulmaktadır: "İnandıktan sonra Allah'ı inkar eden,- kalbi imanla yatışmış olduğu halde (inkara) zorlanan değil, fakat küfre göğüs açan, (küfürle sevinç duyan)- kimselere Allah'tan bir gazab iner ve onlar için büyük bir azap vardır."[1504]

Müşriklerin zor kullanarak bir takım söz ve davranışları istemeleri karşısında onların isteğini yerine getirmek zorunda kalarak İslâm'ın yasakladığı eylemleri yapmış olan Ammâr b. Yâsir ve Bilal el-Habeşî gibi bazı Müslümanların bu durumlarına üzülmeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur.[1505]

Konu ile alakalı bir başka rivâyet de şöyledir. Nakledildiğine göre Mekke'den bazıları, Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra kendilerinin de Müslüman olduklarını mektup yazarak onlara bildirdiklerinde Medineli müminler, *"Hicret edip bize katılmadıkça sizi kendimizden saymayız."* demişlerdi. Bunun üzerine onlar da Medineye hareket etmiş ve yolda müşrikler tarafından engellenmişler ve kendilerine işkence ve güçlük çıkartılmıştı. Hatta

---

1500 *"İnkar edenlere söyle: 'Eğer vazgeçerlerse, geçmişteki(günahları)kendilerine bağışlanır...'* / قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف..." (Enfâl, 8/38)

1501 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 213.

1502 İbn Hâleveyh, **Hücce** s. 212; Ukberî, **İmlâ**, s. 382.

1503 Ezherî, **Me'ânî**, s. 250; Muhaysin, **Muğnî**, II. 334.

1504 Nahl, 16/106.

1505 Bkz. Vâhidî, **Esbâb**, s. 282: *"Ammâr b. Yâsir, Suheyb, Habbâb b. Eret, Bilâl, Âmir b. Fuheyr ve Ebû Huzeyfe'nin kölesi, Kureyşliler tarafından acımasızca işkenceye tabi tutulurdu. O derece ki ne söylediklerini bilmez hale gelirlerdi. Bu âyet-i kerîme, onlar hakkında nazil olmuştur."* Ayrıca bkz. Kâdî, **Esbâb**, s. 236.

onlardan bir kısmı bu esnada ölmüştü. İşte âyet bu kimseler hakkında nazil olmuştur.[1506]

Değerlendirmeye aldığımız âyetin az önce mealini verdiğimiz diğer âyetin akabinde yer alması, anlamlıdır. Öyle görünüyor ki Müslüman olmalarına rağmen zayıf düştüklerinden hicret etmekte geciken ya da hicret etmek için çıktıklarında yolda bir takım işkencelere tabî tutulanlar başta olmak üzere, kendi dinlerinde kalmaları için bir takım eziyetlere uğratılan hatta bu amaçla sözlü olarak, küfrü gerektirecek bazı ifadeler kendilerine söyletilen kimselere her iki âyette de işaret edilmektedir. Böylece onların çektikleri bu zorluklardan sonra yaptıkları hicret, cihat ve diğer sâlih ameller ile Allah tarafından affedildikleri müjdelenmiştir.

Kısacası bu iki kıraat ile daha geniş mana elde edilmekte; hem baskıya uğrayan Müslümanlar, hem de Müslümanlara baskı yapan fakat daha sonra Müslüman olan kimseler âyette bahsedilen hükmün kapsamına dahil olmaktadırlar.[1507]

Kıraat imamları tarafından ma'lûm ve meçhûl olarak Kur'ân'da okunmuş olan yukarıda verdiğimiz örneklerden başka bir çok örnek bulunmaktadır. Bunları şu şekilde göstermemiz mümkündür:

Sûre/ Âyet no:	Okuyuşlar	Sûre/ Âyet no:	Okuyuşlar
Bakara,2/173	(اِضْطِرَّ/اُضْطِرَّ)	Enbiya, 21/87	(يَقْدِرُ/يُقْدَرُ)
Bakara,2/229	(تُرْجَعُونَ/تَرْجِعُونَ)	Hac, 22/39	أَذِنَ/أُذِنَ-) (يُقَاتِلُونَ/يُقَاتَلُونَ
Âl-i İmrân, 3/14	(لِيُحْكَمَ/لِيَحْكُمَ ; زُيِّنَ/زَيَّنَ)	Müminûn, 23/115	(تُرْجَعُونَ/تَرْجِعُونَ)
Nisâ, 4/12	سَيَصْلَوْنَ/سَيُصْلَوْنَ-) (يُوصَى/يُوصِي	Nûr, 24/46	(يَسْبَحُ/يُسَبِّحُ)
Nisâ,4/140	(أُنْزِلَ/نَزَّلَ)	Nûr,24/48, 51	(لِيَحْكُمَ/لِيُحْكَمَ)
Nisâ,4/166	(أَنْزَلَ/أُنْزِلَ)	Furkân, 25/75	(يُلَقَّوْنَ/يَلْقَوْنَ)
Maide,5/107	(اِسْتَحَقَّ/اُسْتُحِقَّ)	Sebe, 34/14	(تَبَيَّنَتْ/ تُبُيِّنَتْ)
En'âm,6/16	(يُصْرَفْ/يَصْرِفْ)	Sebe, 34/23	(أَذِنَ/أُذِنَ)
En'âm, 6/36	(يُرْجَعُونَ/يَرْجِعُونَ)	Fâtır, 35/11	(يَنْقُصُ/يُنْقَصُ)
A'râf, 7/25	(تُخْرَجُونَ/تَخْرُجُونَ)	Fatır, 35/33	(يَدْخُلُونَ/يُدْخَلُونَ)
Hud, 11/6	(وَيُعْلَمُ/وَيَعْلَمُ)	Yasin, 36/83	(تُرْجَعُونَ/تَرْجِعُونَ)
Yunus, 10/87	(لَا يَجْرِمَنَّكُمْ/لَا يُجْرِمَنَّكُمْ)	Zümer, 39/42	(قَضَى/قُضِيَ)
Yusuf,12/123	(حَصْحَصَ/حُصْحِصَ)	Zümer, 39/44	(تَرْجِعُونَ/تُرْجَعُونَ)

1506 Vâhidî, Esbâb. s. 282.
1507 Çetin, Kıraat, s. 253.

Hicr, 15/53	(لا تُوْجَلْ/لا تُوْجَلْ)	Mümin, 40/60	(سَيَدْخُلون/سَيُدْخَلون)
Nahl, 16/37	(لا يَهْدِي/لا يُهْدَي)	Fussilet, 41/6	(يُوحَي/يُوحِي)
İsra, 17/13	(وَيُخْرِجُ/وَيَخْرُجُ)	Fussilet,41/40	(يَلْحَدُون/يُلْحِدُون)
İsra, 17/76	(وَيُخْرِجُ/وَيَخْرُجُ)	Şura, 42/3	(يُوحِي/يُوحَي)
İsra, 17/102	(نَنْفُخُ/يُنْفَخُ)	Casiye, 45/15	(تُرْجَعُونَ/تَرْجِعُونَ)
Kehf, 18/21	(غُلِبُوا/غَلَبُوا)	Hadid, 57/5	(تَرْجِعُ/تُرْجَعُ)
Meryem, 19/40	(يُرْجَعُونَ/يَرْجِعُونَ)	Muddaffifin, 83/24	(تُعْرَفُ/تَعْرِفُ)
Taha, 20 -102	(نَنْفُخُ/يُنْفَخُ)	Taha, 20/114	(انْ نَقْضِي/أنْ يُقْضَي)

2. İltifât ile Okunan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

İltifât, lügatta, bir şeyi burup çevirmek, gömleğini boynuna atmak, sözü ister tutsun ister tutmasın salıvermek, görüşünden yüz çevirmek ve bir toplumdan uzak durmak[1508] gibi anlamlara gelen "l-f-t/لفت" fiilinin ifti'al babında bir mastarı olup, lügatte, sağa sola bakmak, yüzünü öteye beriye çevirmek, dönüp bakmak anlamlarına gelir.[1509]

Terim olarak iltifât, bir cümlede, sözü bir üsluptan diğer bir üslûba nakletmeye denir.[1510] Diğer bir ifadeyle, bir sıygayı kullandıktan sonra, cümledeki fiili, mütekellim, hitap veya gâib kalıplarından birinden diğerine nakletmektir.[1511]

İltifât sanatı, farklı sözleri dinlemekten hoşlanan kimselerin tabiatlarına uygun ifadeler kullanarak aynı minval üzere devam eden sıkıcı sözlerden dinleyiciyi engelleyip ona zindelik kazandırmayı amaçlar. Diğer bir ifade ile dinleyicilerin söze kulak vermelerini sağlayabilmek için cümleyi yumuşatarak ve kulağa hoş gelmeyen kelimelerden kurtarmak suretiyle sözün daha etkileyici olmasını amaç edinir.[1512]

İltifât sanatı ya yüklem (fiil) ya da özne (fâil) düzeyinde meydana gelmektedir.[1513]

Yüklem düzeyinde olan iltifât sanatı, geçmiş zaman kalıbındaki (mâzi) bir fiilden gelecek zaman kalıbındaki (muzâri) bir fiile intikal edilmesiyle veya gelecek zaman kalıbındaki bir fiilden geçmiş zaman kalıbındaki bir fiile intikal

---

1508 İbn Manzûr, **Lisân,** II. 85; **Mu'cemu'l-Vasît,** s. 830; Sarı, **Mevârid,** s. 1378.
1509 İbn Manzûr, **Lisân,** II. 85; **Mu'cemu'l-Vasît,** s. 830.
1510 Zerkeşî, **Burhân,** III. 314.
1511 Suyûtî, **İtkân,** II. 902.
1512 Suyûtî, **İtkân,** II. 902-903; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, **"Kur'ân-ı Kerîm'de İltifât Sanatı",** *DİD*, c.: 33, sy.: 1, Ocak-Şubat, 1997, s. 19 vd.
1513 Hasan Tabl ise konu ile alakalı yaptığı çalışmada iltifâtı, sıygalarda, sayılarda, zamirlerde, edatlarda, cümlenin nahvî çatısında ve mu'cemlerde olmak üzere farklı bir sınıflama ile geniş bir çerçevede ele almıştır. Bkz. Tabl, Hasan, **Uslûbu'l-İltifât fi'l-Belâgâti'l-Kur'âniyye,** Medîne, 1990/1411, s. 63 vd.

edilmesiyle ya da ism-i mef'ûl kalıbıyla gelecek zamanın kastedilmesiyle oluşur. Diğer yandan gelecek zamanı veya geçmiş zamanı ifade eden bir fiilden, emir ifade eden fiile intikalle vücûda gelen sanat da yine yüklem düzeyindeki iltifât sanatından sayılmıştır.[1514]

Kaynaklarımız özne/fâil düzeyinde olan iltifât sanatının altı farklı çeşidi üzerinde durmaktadır. Bunlar şunlardır:

a. Mütekellim sıygasından hitap sıygasına olan iltifât (Birinci şahıs kipinden ikinci şahıs kipine olan iltifât);

b. Mütekellim sıygasından gâib sıygasına olan iltifât (Birinci şahıs kipinden üçüncü şahıs kipine olan iltifât);

c. Mühatap sıygasından mütekellim sıygasına olan iltifât (İkinci şahıs kipinden birinci şahıs kipine olan iltifât);

d. Muhatap sıygasından gâib sıygasına olan iltifât (İkinci şahıs kipinden üçüncü şahıs kipine olan iltifât);

e. Gâib sıygasından mütekellim sıygasına olan iltifât (Üçüncü şahıs kipinden birinci şahıs kipine olan iltifât)

f. Gâib sıygasından muhatab sıygasına olan iltifât (Üçüncü şahıs kipinden ikinci şahıs kipine olan iltifat))[1515]

Kıraat imamlarının ihtilafının söz konusu olmadığı, ittifakla aynı şekilde okudukları âyet ve sûreler göz önüne alındığında bu altı çeşit vechin çoğunluğunun kullanıldığı görülmektedir.[1516] Benzer şekilde farklı kıraatların söz konusu olduğu yerlerde de bu sanatın türlerini görmek mümkündür. Şimdi bunlardan birkaç misal sunalım.

Örnek 1: "آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ... / *Peygamber Rabb'inden kendisine indirilene inandı, mü'minler de. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inandı. 'Onun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz' (dediler)...*" (Bakara, 2/285)

Bu âyette geçen "نُفَرِّقُ" fiili, kıraat imamlarından Yakub tarafından "لَا يُفَرِّقُ" şeklinde okunmuş iken diğer kurrâ, metinde yazıldığı gibi okumuştur.[1517]

Yakub'un okumasına göre bu fiilde bulunan (müstetir) zamir, aynı âyette geçen "resul" kelimesine dönmektedir. Bu durumda anlam *"(Resul) Onun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmez."*[1518] demek olur. Bu şekilde olan kıraata göre bir iltifât söz konusu değildir. Çünkü bu durumda bir önceki cümledeki "آمَنَ" fiiline uygun olarak biri mâzî diğeri muzarî olarak gelmiş olsa da iki fiil de III. tekil şahıs kalıbındadır. Ancak cumhurun okumasına göre ise

---

1514 Mollaibrahimoğlu, **"İltifât"**, s. 20.

1515 Zerkeşî, **Burhân**, III. 319-323; Kazvînî, Celâleddin Muhammed, **Telhîs**, ys. ts. s. 12; (Açıklamalı terc: Mehmet Fahrettin Dinçkol), Ebrar Yayınları, İstanbul, 1990, s. 48-49; Ünal, Mehmet, **Tez**, 314.

1516 Örnekler için bkz. Ünal, Mehmet, **Tez**, s. 314-316.

1517 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 237; Dimyâtî, **İthâf**², s. 167; Kerîm, **Kırâât**, s. 49.

1518 İbn Ebi Meryem, **Mûdah**, I. 357.

gaipten mütekellime iltifât vardır. Diğer bir ifade ile ilk fiil, mâzi ve III. tekil şahıs kalıbında, ikinci fiil ise I. tekil şahıs (mütekellim) kalıbındadır.

Bu açıklamalar ışığında cumhurun okuyuşuna göre anlam: "Resul kendisine Rabb'inden indirilene iman etti.... (Resul ve müminler olarak hepsi) 'Onun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz' (dediler)"[1519] şeklinde olacaktır.[1520] Bu durumda "لا نفرق" fiilinin fâili, hem resul hem de müminlerdir. Ancak Yakub'un okumasına göre fâil "Resûl"dür.

Dikkat edilirse cumhurun okumasında bir iltifât varken, Yakub'un okumasında iltifât bulunmamaktadır.

Örnek 2: "وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ / *(Rabb'i) Ona (İsa'ya) kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecektir.*" (Âl-i İmrân, 3/48)

Bu âyette geçen "يعلمه" kelimesini, Nâfî, Âsım, Ebû Ca'fer ve Yakub gâib sıygasıyla "يُعَلِّمُهُ" şeklinde okurken, diğer kurrâ, mütekellim sıygasıyla okuyarak gâibten mütekellime iltifât yapmışlardır.[1521]

Birinci şahıs kipi olan mütekellim sıygasıyla okumaya göre âyetin anlamı, *"Ona (İsa'ya) kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretiriz."* şeklinde olacaktır.

Bu okumaya göre fiil, 44. âyette geçen "...ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ /*Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir...*" kısmına dönerek cümle gâib kalıbı ile devam ederken mütekellime bir iltifât söz konusu olmuş demektir.[1522]

Kelimenin gâib kalıbı ile okunmasına göre ise bu fiilin fâili, iki âyet önce geçen "إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ / *(Ey Meryem), Allah sana müjdeler...*" kısmına râcî olacaktır. Yani fâil "Allah" lafzıdır. Bu okuyuşta bir iltifât söz konusu değildir. Ancak gâib kalıbı ile olan okumaya göre cümlede bir önceki âyete uyum söz konusudur.[1523]

Örnek 3: " قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا / *Musa dedi ki: "Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini pekâlâ bildin. Ey Fir'avn, ben de seni mahvolmuş/ya da hayırdan çevrilmiş bir insan olarak görüyorum.*" (İsrâ, 17/102)

Bu âyette yer alan "لقد علمت" fiili, muhatap ve mütekellim sıygasıyla okunmuştur. Kisâî, "لَقَدْ عَلِمْتُ" şeklinde okumuş; Ebû Bekir'den naklen A'şâ ve A'meş de bu konuda ona muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise "لَقَدْ عَلِمْتَ" şeklinde okumuştur.[1524]

1519 "Dediler" ifadesi, bir önceki cümlenin hali olarak "diyerek/diyorlar" şeklinde bir takdirle eklenebilir. Bkz. Hemezânî, **Ferîd**, I. 533.

1520 Dimyâtî, **İthâf**², s. 167. Âyetin açıklaması için bkz. Saka, Şevki, **Kur'ân'dan Mesajlar**, İrşad Kitaplığı, Ankara, 1997, s. 68-73.

1521 Dânî, **Teysîr**, s. 74; Dimyâtî, **İthâf**², s. 174; Kerîm, **Kıraât**, s. 56.

1522 Bkz. Ukberî, **Tibyân**, I. 261.

1523 Önceki âyette "كَذَلِكَ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ /*Allah, böylece dilediğini yaratır. Bir şey(in olmasını) istedi mi ona 'ol' der, o da oluverir...*" buyurulmaktadır. Dikkat edilirse bu âyette fiiller, gâib kalıbındadır ve fâilleri de Allah(cc)'dır.

1524 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 385; Mekkî, **Keşf**, II. 52; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 503; Ezherî, **Me'ânî**, 262; Dânî, **Teysîr**, s. 115; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 309; Dimyâtî, **İthâf**², s. 287; Kerîm, **Kıraât**, s. 293.

Kıraatların Anlamları

Mütekellim sıygasıyla okunduğunda sözü söyleyen Musa (sav) olmuş olur ve Hz Musa, Firavun'a *"Gerçekten, göklerin ve yerin Rabb'i olanın birer kanıt olarak bu belgeleri indirdiğini ben bildim..."* demiş olmaktadır.

Muhatab sıygasıyla okunduğunda anlam yukarıda mealini verdiğimiz şekilde "Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini (ey Firavun sen) pek âlâ bildin..." şeklinde olmaktadır.

İlk kıraata göre Hz Musa'nın yerin göğün Rabb'ı olduğunu kendinin bildiğini ve buna tanıklık ettiğini vurgulamaktadır. İkinci kıraata göre Firavun'un Allah'ın, yerin göğün Rabb'ı olduğunu bildiğini ama bunu inat ve zulmü nedeniyle inkar ettiğini vurgulamaktadır.[1525] İbn Hazm (öl. 456/1063) bu iki kıraat hakkında *"Her iki kıraat da Allah tarafından indirilmiş olup onlardan birini reddetmek caiz değildir. Evet Musa (sav) da Allah tarafından kendisine gelen vahyi bilmiştir, Firavun da aynı gerçeğin farkındadır..."*[1526]

Cumhurun okuyuşuna göre, Firavun'un aslında Hz. Musa'ya gelen nübüvveti anladığı, ama bu konuda inat etmeye devam ettiği anlatılmaktadır. Nitekim Firavun'un ve taraftarlarının bile bile haktan uzak durmalarına başka âyetlerde işaret edilmektedir:

"Onlara (Musa'nın kavmi olan Firavun ve onun gibi olanlara) açıkça görünen âyetlerimiz gelince: "Bu, apaçık bir büyüdür." dediler. (Aslında) vicdanları, onlar (ın doğruluğun)a kanaat getirdiği halde, sırf haksızlık ve böbürlenme yüzünden onları inkar ettiler. Bak işte o bozguncuların sonu nasıl oldu."[1527]

Diğer bir âyette de "Onların çoğu, Allah'a ortak koşmadan inanmazlar."[1528] buyurulmaktadır.

Her iki âyetten[1529] anlaşıldığına göre inkar edenler aslında gerçekleri görmüşler ve hakikatı anlamışlardır. Ancak buna rağmen bile bile küfürde inat etmişlerdir.[1530] Cumhurun kıraatı da bu anlamı desteklemekte ve doğrulamaktadır.[1531] Ayrıca âyetin devamında "وإني لأظنك يا فرعون مثبورا /...*Ben senin helak olduğunu sanıyorum...*" denmesi, Musa (sav)'ın Firavun'a karşı hitap etmekte olduğunu göstermektedir. Bu durumda "علمت" şeklindeki okuyuş, âyetin bağlamına daha uygun düşmektedir.[1532]

Kisâî'nin tek kaldığı okuyuşun gerekçesi ise şöyle izah edilmiştir. Kur'ân'dan öğrendiğimize göre Firavun, Hz. Musa'ya *"Şu size gönderilmiş bulunan resûlünüz gerçekten tam bir deli"*[1533] demiştir. Böyle bir suçlama

---

[1525] Mekkî, **Keşf**, II. 52; Ezherî, **Me'ânî**, s. 262.
[1526] Bâzemûl, **Kırâât**, II. 595 (**el-Fasl fi'l-Milel**, III. 203'dan naklen)
[1527] Neml, 27/13-14.
[1528] Yusuf, 12/106.
[1529] Diğer âyetler için bkz. A'râf, 7/134; Zuhruf, 43/49.
[1530] Mekkî, **Keşf**, II. 52.
[1531] Fârisî, **Hücce**, V. 122.
[1532] Mekkî, **Keşf**, II. 52.
[1533] Şuarâ, 26/27.

karşısında Musa da ona karşı, *"Ben, bu mucizelerin birer ibret vesilesi olmak üzere göklerin ve yerin Rabbi tarafından indiğini kesin olarak anlayan bir kimseyim ve ben senin iddia ettiğin gibi mecnun da değilim. Çünkü bana gelen bu ilahi mesaj, öyle aklından zoru olan bir kimseden çıkacak bir şey olmayıp aksine akıllı kimselerden çıkan bir bilgi niteliğindedir..."* demek istemiştir. Ve böylece Hz. Musa, Firavunun iddiasına cevap vermiş olmaktadır.[1534]

Sonuç olarak âyette geçen "علمت" fiilinin muhatap(ikici şahıs) ve mütekellim (birinci şahıs) kalıbı ile okunması ile "قال" fiilinden sonra muhataba ve mütekellim kalıbına bir iltifât yapılmış olmakta ve iki farklı okuyuşla âyetin anlamında bir zenginlik meydana gelmektedir.

Burada muhtelif âyetlerden vermiş olduğumuz örnekler dışında, kıraat imamlarının ihtilaflı okumalarına neden olan diğer örnekleri tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz:

Sûre/ Âyet no:	Okuyuşlar	Sûre/ Âyet no:	Okuyuşlar
Bakara,2/58	(نَغْفِرْ لَكُمْ/تُغْفَرْ لَكُمْ /يُغْفَرْ لَكُمْ)	Kehf, 8/26	(ولا تُشْرِكْ/وَلاَ يُشْرِكُ)
Bakara,2/74	(يَعْمَلُونَ/تَعْمَلُونَ)	Kehf, 8/47	(تُسَيَّرُ الجِبَالُ/نُسَيِّرُ الجِبَالَ)
Bakara,2/83	(لاَ تَعْبُدُونَ/لاَ يَعْبُدُونَ)	Kehf, 8/51	(وَمَا كُنْتَ/وَمَا كُنْتُ)
Bakara, 2/5, 96, 144, 149	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)	Kehf, 8/52	(وَيَوْمَ نَقُولُ/وَيَوْمَ يَقُولُ)
Bakara, 2/140	(أَمْ يَقُولُونَ/أَمْ تَقُولُونَ)	Meryem, 19/19	(خَلَقْنَاكَ/خَلَقْتُكَ)
Bakara, 2/158	(تَطَوَّعَ/يَطَّوَّعْ)	Enbiyâ, 21/45	(ولا يَسْمَعُ الصُّمُّ/ولا تُسْمِعُ الصُّمَّ)
Bakara, 2/165, 184	(وَلَوْ يَرَى/وَلَوْ تَرَى)	Enbiyâ, 21/80	(لِتُحْصِنَكُمْ/لِيُحْصِنَكُمْ)
Bakara, 2/275	(يُكَفِّرُ/نُكَفِّرُ)	Enbiyâ, 21/45	(أَهْلَكْتُهَا/أَهْلَكْنَاهَا)
Bakara, 2/285	(لاَ يُفَرِّقُ/لاَ نُفَرِّقُ)	Enbiyâ, 21/62	(وَأَنَّ مَا تَدْعُونَ/وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ)
Â.l-i İmrân, 3/12	(سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ) (تُحْشَرُونَ-سَتُغْلَبُونَ)	Müminûn, 22/21	(تُسْقِيكُمْ/نُسْقِيكُمْ)
Âl-i İmrân, 3/13	(يَرَوْنَهُمْ/تَرَوْنَهُمْ)	Müminûn, 22/56	(لاَ تَحْسَبَنَّ/لاَ يَحْسَبَنَّ)
Âl-i İmrân, 3/48	(وَيُعَلِّمُهُ/وَنُعَلِّمُهُ)	Furkân, 23/8	(يَأْكُلُ مِنْهَا/نَأْكُلُ مِنْهَا)
Âl-i İmrân, 3/57	(فَنُوَفِّيهِمْ/فَيُوَفِّيهِمْ)	Furkân, 23/17	(نَحْشُرُهُمْ، فَنَقُولُ/يَحْشُرُهُمْ، فَيَقُولُ)
Âl-i İmrân, 3/115	(وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ تُكْفَرُوهُ) (وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ)	Furkân, 23/19	(تَسْتَطِيعُونَ/يَسْتَطِيعُونَ)
Âl-i İmrân, 3/154	(يَغْشَى/تَغْشَى)	Neml, 27/62	(يَذَّكَّرُونَ/تَذَّكَّرُونَ)

[1534] Fârisî, **Hücce**, V. 123; Mekkî, **Keşf**, II 52; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 769.

Âl-i İmrân, 3/157	(تَجْمَعُونَ/يَجْمَعُونَ)	Neml, 27/88	(يَفْعَلُونَ/تَفْعَلُونَ)
Âl-i İmrân, 3/169, 178	(وَلاَ يَحْسَبَنَّ/وَلاَ تَحْسَبَنَّ)	Neml, 27/93	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)
Âl-i İmrân, 3/180	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)	Kasas, 28/60	(يَعْقِلُونَ/تَعْقِلُونَ)
Âl-i İmrân, 3/181	(سَنَكْتُبُ/سَيُكْتَبُ)	Ankebût, 29/19	(أَوَلَمْ تَرَوْا/أَوَلَمْ يَرَوْا)
Âl-i İmrân, 3/188	(فَلاَ تَحْسِبَنَّهُمْ- فَلاَ يَحْسِبَنَّهُمْ- فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ)	Ankebût, 29/42	(تَدْعُونَ/يَدْعُونَ)
Nisâ, 4/13-14	(يُدْخِلْهُ/نُدْخِلْهُ)	Ankebût, 29/55	(يَقُولُ/نَقُولُ)
Nisâ, 4/114	(يُؤْتِيهِ/نُؤْتِيهِ)	Rum, 30/39	(لِتُرْبُوا/لِيَرْبُوا)
Nisâ, 4/152, 162	(سَوْفَ نُؤْتِيهِمْ/سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ)	Rum, 30/40	(يُشْرِكُونَ/تُشْرِكُونَ)
Maide, 5/50	(تَبْغُونَ/يَبْغُونَ)	Rum,30/41	(لِيُذِيقَهُمْ/لِنُذِيقَهُمْ)
Maide, 5/112	(هَلْ تَسْتَطِيعُ /هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ رَبَّكَ)	Rum, 30/5	(وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ/وَلاَ يَسْمَعُ الصُّمُّ)
En'âm, 6/22	(وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ/وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ)	Lokmân,31/30	(يَدْعُونَ/تَدْعُونَ)
En'âm, 6/32	(تَعْقِلُونَ/يَعْقِلُونَ)	Ahzâb,33/2, 9	(بِمَا تَعْمَلُونَ/بِمَا يَعْمَلُونَ)
En'âm, 6/55	(وَلِتَسْتَبِينَ/وَلِيَسْتَبِينَ)	Ahzab, 33/30	(نُضَعِّفْ لَهَا الْعَذَابَ- يُضَعَّفْ لَهَا الْعَذَابُ- يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ)
En'âm, 6/91	(تَجْعَلُونَهُ/يَجْعَلُونَهُ)	Sebe, 34/9 .	(إِنْ نَشَأْ نَخْسِفْ ، نُسْقِطْ إِنْ يَشَأْ يَخْسِفْ ، أَوْ يُسْقِطْ)
En'âm, 6/92	(وَلِتُنْذِرَ/وَلِيُنْذِرَ)	Sebe, 34/40	(يَحْشُرُهُمْ، يَقُولُ- نَحْشُرُهُمْ، يَقُولُ)
En'âm, 6/109	(لاَ يُؤْمِنُونَ/لاَ تُؤْمِنُونَ)	Yâsin, 36/68	(يَعْقِلُونَ/تَعْقِلُونَ)
En'âm, 6/127	(يَحْشُرُهُمْ/نَحْشُرُهُمْ)	Saffat, 37/12	(عَجِبْتُ/عَجِبْتَ)
En'âm, 6/132	(يَعْمَلُونَ/تَعْمَلُونَ)	Sad, 38/53	(تُوعَدُونَ/يُوعَدُونَ)
A'râf, 7/3	(تَذَكَّرُونَ- تَتَذَكَّرُونَ- يَتَذَكَّرُونَ)	Zümer,39/20	(وَالَّذِينَ تَدْعُونَ - وَالَّذِينَ يَدْعُونَ)
A'râf, 7/39	(لاَتَعْلَمُونَ- لاَ يَعْلَمُونَ)	Şûrâ, 42/25	(يَفْعَلُونَ/تَفْعَلُونَ)
A'râf, 7/149	(تَرْحَمْنَا رَبَّنَا/يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْلَنَا)	Zuhruf,43/24	(جِئْتُكُمْ/جِئْنَا)
A'râf, 7/169	(تَعْقِلُونَ/يَعْقِلُونَ)	Zuhruf, 43/89	(يَعْلَمُونَ/تَعْلَمُونَ)
A'râf, 7/172-173	(أَنْ يَقُولُوا ، أَوْ يَقُولُوا- تَقُولُوا، أَوتَقُولُوا)	Ahkâf, 46/12	(لِيُنْذِرَ/لِتُنْذِرَ)
Enfâl, 8/39	(بِمَا تَعْمَلُونَ/بِمَا يَعْمَلُونَ)	Fetih, 48/9	(تُؤْمِنُوا ، وَتُعَزِّرُوهُ ، وَتُوَقِّرُوهُ ، يُؤْمِنُوا، يُعَزِّرُوهُ، يُوَقِّرُوهُ، / وَتُسَبِّحُوهُ وَيُسَبِّحُوهُ)
Enfâl, 8/59	(وَلاَ يَحْسَبَنَّ/وَلاَ تَحْسَبَنَّ)	Fetih,48/17	(يُدْخِلْهُ ، يُعَذِّبْهُ/نُدْخِلْهُ، نُعَذِّبْهُ)
Yunus, 10/5	(نُفَصِّلُ/يُفَصِّلُ)	Fetih,48/24	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)
Yunus, 10/18	(عَمَّا تُشْرِكُونَ/عَمَّا يُشْرِكُونَ)	Hucurât, 49/18	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)

Yunus, 10/21	(يَمكُرُونَ/تَمكُرُونَ)	Kâf, 50/30	(نَقُولُ/يَقُولُ)
Yunus, 10/45	(وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ - وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ)	Kâ, 50/32	(تُوعَدُونَ/يُوعَدُونَ)
Yunus,10/100	(نَجْعَلُ/يَجْعَلُ)	Rahmân, 55/31	(سَنَفْرُغُ/سَيَفْرُغُ)
Hûd, 11/123	(تَعْمَلُونَ/يَعْمَلُونَ)	Hadîd, 57/16	(وَلاَ يَكُونُوا/وَلاَ تَكُونُوا)
Yusuf, 12/12	(نَرْتَعْ وَنَلْعَبْ/يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ)	Münâfikûn, 63/11	(بِمَا تَعْمَلُونَ/بِمَا يَعْمَلُونَ)
Yusuf, 12/49	(تَعْصِرُونَ/يَعْصِرُونَ)	Teğâbun, 64/	(يَجْمَعُكُمْ/نَجْمَعُكُمْ)
Yusuf, 2/76	(نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ / يَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ يَشَاءُ)	Teğâbun, 64/9	(وَيُكَفِّرْ، وَيُدْخِلْهُ / نُكَفِّرْ، وَنُدْخِلْهُ)
Ra'd, 13/4	(يُفَضِّلُ/نُفَضِّلُ)	Talak, 65/11	(يُدْخِلْهُ/نُدْخِلْهُ)
Nahl, 16/3	(يُشْرِكُونَ/تُشْرِكُونَ)	Mülk, 7/30	(فَسَيَعْلَمُونَ/فَسَتَعْلَمُونَ)
Nahl, 16/20	(تَدْعُونَ/يَدْعُونَ)	Kalem, 68/41-2	(يُؤْمِنُونَ، يَذَّكَّرُونَ / تُؤْمِنُونَ، تَذَكَّرُونَ)
Nahl, 16/48, 79	(أَوَلَمْ يَرَوْا/أَوَلَمْ تَرَوْا)	Kıyâme, 75/20	(تُحِبُّونَ ، وَتَذَرُونَ / يُحِبُّونَ، وَيَذَرُونَ)
Nahl, 16/48	(تَتَفَيَّؤُا/يَتَفَيَّؤُا)	İnsan, 76/30	(يَشَاءُونَ/تَشَاءُونَ)
Nahl, 16/66	(تَسْقِيكُمْ/نُسْقِيكُمْ)	İnfitar, 82/9	(يُكَذِّبُونَ/تُكَذِّبُونَ)
Nahl, 16/71	(يَجْحَدُونَ/تَجْحَدُونَ)	A'la, 87/16	(تُؤْثِرُونَ/يُؤْثِرُونَ)
İsrâ, 17/2	(ألاَّ تَتَّخِذُوا/ألاَّ يَتَّخِذُوا)	Fecr, 89/17	(تُكْرِمُونَ ، تَحُضُّونَ ، وَتَأْكُلُونَ ، وَتُحِبُّونَ / يُكْرِمُونَ ، يَحُضُّونَ ، وَيَأْكُلُونَ، وَيُحِبُّونَ / تُكْرِمُونَ ، تَحَاضُّونَ، وَتَأْكُلُونَ ، وَتُحِبُّونَ)
İsrâ, 17/33	(فلاَ تُسْرِفْ فِي القَتْل/ فلاَ يُسْرِفْ فِي القَتْل)		
İsrâ, 17/68-9	(نَخْسِفَ، نُرْسِلَ، نُعِيدَكُمْ ، فَنُرْسِلَ ، فَنُغْرِقَكُمْ / يَخْسِفَ، يُرْسِلَ، يُعِيدَكُمْ، فَيُرْسِلَ، فَتُغْرِقَكُمْ-فَيُغْرِقَكُمْ)		
İsrâ, 17/102	(عَلِمْتَ/عَلِمْتُ)		

3. Haber ve İnşâ Şeklinde Tezahür Eden Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Arap dilinde, kurulmuş olan bir cümlenin genelde ya haber (bildirme) ya da inşâ (dilek) şekline inhisar ettiği bilinmektedir.[1535]

Arap edebiyatında, sözü söyleyene; o, bu sözünde doğrudur veya yalancıdır diyebileceğimiz doğru ve yalan olma ihtimali olan her kelama ***haber*** denir.[1536] "عَلِي مُقِيمٌ / Ali, evinde ikamet ediyor.", "سَافَرَ مُحَمَّدٌ / Muhammed, sefere çıktı." cümlelerinde olduğu gibi.[1537] Sözü söyleyene "O, bu sözünde doğrudur veya

[1535] Bazı âlimler, cümlenin nidâ, mesel, emr, teşeffu', teaccub, kasem, şart, vad', şekk ve istifham olmak üzere on kısımdan oluştuğunu söyler. Bazıları da bu sayıyı daha aşağı çekerek yedi ile sınırlandırır. Ahfeş, cümlenin haber, inşâ, emir, tasrih, taleb ve nidâ' olmak üzere beş kısımdan meydana geldiğini söylese de bu sayılan kısımların emir ve inşâ içinde ele alınması da mümkün görülmüştür. Suyûtî'nin ifadesine göre, cümle iki kısımdan meydana gelmiştir. O da yukarıda ele alındığı üzere, emir ve inşâdır. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, II. 874.

[1536] Bu tanım, Kâdî Ebû Bekir ve Mutezile ulemasına aittir. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, II. 875.

[1537] Nâsif, Hamdi-vd., **Belâgat**, terc. Nusrettin Bolelli, *MÜİFVY*., İstanbul, 1993, s. 27 (metin s. 10)

yalancıdır" diyemeyeceğimiz kelama ise *inşâ* denir. "سَافِرْ يَا مُحَمَّدُ ، قُمْ يَا عَلِيُّ /Ey Muhammed sefere çık! Ey Ali ikâmet et!" örneklerinde olduğu gibi.[1538]

Sonradan gelen âlimler inşâyı şöyle tarif ederler: "İnşâ, bir cümlede ifade edilen anlanın, cümlenin telaffuzundan sonra meydana gelmesidir. Haber ise bunun aksidir." [1539]

Cümleye haber veya inşâ ile başlama, Arap dilinde kullanılan bir üslup şeklidir. Haber cümlesinin gayesi, muhataba bir haberi duyurmaktır. Bu haberi duyururken haberin bazen emir anlamı bulunabilir. "والوالدات يرضعن /*Anneler emzirirler...*" (Bakara, 2/233); "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ /*Boşanmış kadınlar beklerler...*" (Bakara, 2/228) âyetleri buna örnektir. Bu örneklerde geçen "يُرْضِعْنَ /*emzirirler*" ifadesinin anlamı "*emzirsinler*"; "*gözetirler*" ifadesinin anlamı, "*gözetsinler*" demektir.[1540]

Bazen de nehiy anlamı ifade ederler. Mesela, "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ /*Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz*" (Vâkıa, 56/79) âyetinde geçen ve nefy anlamında olan "لا يَمَسه/*dokunamaz*" ifadesinin, nehiy anlamında [*dokunmasın*] olduğu da söylenmiştir.[1541]

Bazen de duâ anlamı ifade eder. "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ /*Ancak sana kulluk eder senden yardım dileriz!*" (Fâtiha, 1/5) âyetinde, "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ..." ifadesinin anlamı, "*Bize yardım et!*" demektir.[1542]

Haber, fiil cümlesi olarak gelebileceği gibi isim cümlesi olarak da gelebilir.[1543]

"İnşâ" ifade eden cümle ise emir, temennî, istifham ve nidâ ifade eden cümleler şeklinde gelebilir. Mesela, "فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ ... /*...seninle beraber namaz kılsınlar...*" (Nisâ, 4/102) âyetinde olduğu gibi emir ifâde etmesi; "وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا /*Yeryüzünde kabara kabara yürüme...*" (İsrâ, 17/37) âyetinde olduğu gibi nehiy ifade etmesi; "قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ /*Ne olurdu (keşke) kavmin bilseydi...*" (Yâsin, 36/26) âyetinde olduğu gibi temennî ifade etmesi; "فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ /*...yoldan çıkmış topluluktan başkası cezalandırılır mı?*" (Ahkaf, 46/35) âyetinde olduğu gibi istifham ifade etmesi ve nihâyet "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ ... /*Ey insanlar, Rabbinize ibadet edin...*" (Bakara, 2/21) âyetinde olduğu gibi nidâlı olarak gelmesi de mümkündür.[1544]

Genel hatları ile sunduğumuz bu ön bilgiler çerçevesinde kıraat farklılıklarına baktığımızda, ihtilafa neden olan okuyuşlarda kelimelerin bazen haber, bazen de inşâ kalıplarına tekâbul ettiği görülmektedir. Kuşkusuz bu farklılıkların âyetin anlamına kısmen etkisi bulunmaktadır

---

1538 Nasif, **Belâgat**, s. 27 (metin, s. 10).
1539 Kazvînî, **Telhîs**, s. 20 vd.; Suyûtî, **İtkân**, II. 875.
1540 Bkz. Ukberî. **Tibyân**, I. 180, 184.
1541 Kur'ân'a abdestsiz dokunup dokunmama ile alakalı tartışmalar için bkz. İbn Cevzî, **Zâd**, VIII. 152; İbn Kesîr, **Tefsîr**, IV. 299; Kutub, Seyyid, **Fî Zilâli'l-Kur'ân,** Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ts., VII. 145; **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991, IX. 518; Atay, Hüseyin, "**Hadislere Göre Kur'ân Okuma**", *ANÜİFD.*, sy.: 36, s. 1-14.
1542 Suyûtî, **İtkân**, II. 876.
1543 Nasif, **Belâgat**, s. 11 (tercüme: s. 28).
1544 Suyûtî, **İtkân**, II. 883 vd. Ayrıca bkz. Kazvînî, **Telhîs**, s. 21-22.

Şimdi bunlara dair bir kaç örnek üzerinde duralım.

Örnek 1: "...وَاتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى /...*Makam-ı İbrahim'i namazgah edininiz...*" (Bakara, 2/125)

İmâmlardan Nâfi ve İbn Âmir mâzî fiil sıygasıyla haber kalıbında "وَاتَّخَذُوا" şeklinde okurken, diğer kurrâ ise emir sıygasıyla "وَاتَّخِذُوا" şeklinde inşâî/dilek kalıbında okumuşlardır.[1545]

Kıraatların Anlamları:

Bu âyette, ihtilafa neden olan kelime, ihbarî olarak fiil-i mazî sıygası ile "وَاتَّخَذُوا..." şeklinde okunduğunda anlam, *"İbrahim'in makamını namazgah edindiler..."* şeklinde; emir sıygasıyla " وَاتَّخِذُوا..." şeklinde okunduğunda ise anlam, *"İbrahim'in makamını namazgah edinin..."* şeklinde olacaktır.[1546]

Âyetteki bu kelimeyi ihbârî (mâzî kalıbı ile) fiil olarak okuyanlar, aynı âyette bu kelimenin evvelinde "وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا"[1547] denilmesini ve sonrasında da yine mâzî kalıbı ile "وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ"[1548] şeklinde gelerek bilgilendirme ifade eden (ihbârî) bir yapının olduğunu; böylece iki haber arasındaki bu cümlenin de haber ifade etmesinin daha güzel olacağını söylemişlerdir.[1549]

Emir kalıbı ile okuyanlar ise bu okuyuşlarını konu hakkında gelen bir habere dayandırmışlardır. Buna göre Hz. Peygamber bir gün Hz. Ömer'in elinden tutarak Makam-ı İbrahim'in yanına vardıklarında Ömer, *"Bu yer babamız İbrahim'in makamıdır değil mi?"* diye sormuş, Hz. Peygamber de, "evet" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, *"O zaman niçin onu namazgah edinmiyoruz?"* diye sormuş ve bu olay üzerine *"Makam-ı İbrahim'i namazgah edinin!..."* anlamındaki bu âyet nazil olmuştur.[1550]

Diğer bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber, "Nerede namaz kılmamızı istersiniz?" diye sahâbeye sorunca, Hz. Ömer, "Makam-ı İbrahim'e doğru" (إلي المقام) demiş ve bu olay üzere söz konusu bu âyet nazil olmuştur.[1551]

[1545] İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 170; Ezherî, **Me'ânî,** s. 61-2; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 87; Fârisî, **Hücce**, II. 221; Mekkî, **Keşf**, I. 293; Dânî, **Teysîr**, s. 65; **İbn Ebî Meryem, Mûdah**, I. 298; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 222; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 147; Kerîm, **Kırâât,** s. 19.

[1546] Geniş bilgi için bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 61; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 87; Fârisî, **Hücce**, II. 221; Mekkî, **Keşf**, I. 293; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 298 vd.; Hemezânî, **Ferîd**, I. 369; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 222; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 147.

[1547] Bakara, 2/125 *"Biz Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara bir toplantı yeri ve emin bir mahal kıldık..."*

[1548] Bakara, 2/125 *"... İbrahim ve İsmail'e evimi ...temizleyin diye emretmiştik."*

[1549] Ezherî, **Me'ânî,** s. 62; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 299; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 147.

[1550] Said b. Mansûr, **Sünen,** II. 607, 612; Fârisî, **Hücce**, II. 220; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 299; Heysemî, **Mecma'**, VI. 316 (Bu rivâyetin senedinde Cafer b. Muhammed b. Cafer el-Medâinî vardır. İbn Hacer, bu kimseyi tanımadığını aktarır. Diğer raviler ise sika kimselerdir.); Fâkihî, Muhammed b. İshak b. Abbâs, **Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih,** tahk. **Abdulmelik Abdillah, Dâru'l-Hadar, Beyrut, 1414, I. 441, 445**; Nevevî, **Şerh**, XV. 166; İbn **Kesîr, Tefsîr,** I. 244.

[1551] **İbn Cevzî, Zâd, I. 142. Bu konuda Hz. Ömer'e nispet edilen haberler,** Humeyd'in Enes'den yaptığı rivâyete dayanmaktadır. Bkz. Nahhâs, **İ'râb**, I. 259. **Bu haberler** dışında aynı konuda diğer bir rivâyet daha bulunmaktadır. Yine Hz. Ömer'den gelen bu habere göre o, şöyle demiştir: *"Üç konuda Rabbimle muvafakat ettim. Hz. Peygamber'e, 'Yâ Rasûlallah, Makam-ı İbrahim'ı namazgah edinelim' dedim. "وَاتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" âyeti nazil oldu. Ben, 'Yâ*

Aynı konuda Câbir b. Abdillah'ın şöyle dediği nakledilir: "Nebî (sav) bu kelimeyi "وَاتَّخِذُوا" şeklinde (emir sıygasında) okurdu."[1552]

İlk dönem Kur'ân dil bilimcilerinden olan Ferrâ, her iki okuyuşun da isabetli olduğunu söylemiştir.[1553] Mekkî ise, emir kalıbı ile olan okuyuşu tercih etmiş ve buna gerekçe olarak, bu okuyuşun Hz. Peygamber'den nakledilen (yukarıda bizim bir kısmına temas ettiğimiz) haberlerle uygun düştüğünü, çoğu kurrânın bu okuyuşu tercih ettiğini, Ebû Ubeyd'in ve Ebû Hâtim'in bu kıraatı Hz. Peygamber'e ve Hz. Ömer'e isnat ettiklerini söylemiştir.[1554]

Sonuç itibariyle bu kelime hem emir hem de mazî kalıbında okunmuştur. Bu okuyuşların ilkinde inşâî ikincisinde ise ihbârî bir anlam bulunmaktadır. Ülkemizde Âsım'ın da katıldığı çoğunluğun okuyuşu, yapılan Kur'ân çevirilerinde esas alınmış olduğundan kelime emir kalıbı ile terceme edilmiştir.[1555]

Örnek 2: "... وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ... / *...Sizi Mescid-i Haram'dan çevirdiklerinden dolayı bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi saldırıya sevk etmesin...*" (Mâide, 4/2)

Bu âyette yer alan elif-nûn edatı, kıraat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından hemzenin kesresi ile "إِنْ" şeklinde şart edatı olarak okunmuştur. On kıraat imamından diğerleri ise "أَنْ" şeklinde masdariyye edatı olarak okumuştur.[1556]

Kıraatların Anlamları

"أَنْ" şeklinde okunmasına göre anlam:

Kelimenin cumhur tarafından masdariyye "أَنْ"i olarak okunmasına göre "أَنْ صَدُّوكُمْ" cümlesi, "لِأَنْ صَدُّوكُمْ" anlamındadır. Kelimenin bulunduğu kısım, mahallen mansûb olup mef'ûlün li eclih yani sebep bilidiren bir tümleç makamındadır.[1557] Buna göre âyetin anlamı, *"Sizi Mescid-i Haram'dan çevirmelerinden dolayı bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi saldırmaya sevk etmesin..."* şeklinde olacaktır.

Dikkat edilirse burada elif-nûn maddesi "أَنْ" şeklinde okunmasına göre cümle ihbârî bir anlam ifade eder. Buna göre Mekke'lilerin Hz. Peygamber'i ve

---

Rasûlallah, hanımlarının yanına fâsık-facir kimseler giriyor. Onlara emretseniz de gizlenseler' dedim. Hicab âyeti indi. Rasulullah'ın hanımları ona hile yapmaya kalktılar. Ben, "O, sizi boşarsa, kim bilir belki de Rabbi ona sizin yerinize sizden daha hayırlı eşler nasip eder..." dedim, âyet aynı şekilde "عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن" (Tahrim, 66/5) ifadesiyle nazil oldu." Bkz. İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 168-171; Suyûtî, **Dürr**, I. 289-290; Şevkânî, **Feth**, I. 140.

1552 Dûrî, **Kırâât**, s. 16. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber'in "وَاتَّخِذُوا" şeklinde okuduğu söylenebilirse de onun, "وَاتَّخَذُوا" şeklinde de okumuş olması ya da bu şekilde okumaya izin vermiş olması yanlış olmasa gerektir.

1553 Ferrâ, **Me'ânî**, I. 77.

1554 Bkz. Mekkî, **Keşf**, I. 264.

1555 Örnekler için Bkz. Elmalılı, **Meal**, s. 18 (*...Siz de Makâm-ı İbrahim'den kendinize bir namazgah edinin...*); Ateş, **Meal**, s. 18 (*...Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin...*); Yıldırım, **Meal**, s. 18 (*Siz de Makam-ı İbrahimi namazgah edininiz.*); Atay, **Meal**, s. 18 (*...İbrahim'in makamını namazgah edinin.*)

1556 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 242; Ezherî, **Me'ânî**, s. 139; Mekkî, **Keşf**, I. 404-5; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 254; Dimyâtî, **İthâf**, s. 198.

1557 Hemezânî, **Ferîd**, II. 9-10.

müminleri Mekke'den çıkartmaları vuku bulmuştur. Ve bu hadise ile müminlere uyarıda bulunularak, gerek Mekkelilere ve gerekse diğer insanlara karşı haddi aşmamaları istenmiştir.[1558]

"إِنْ" şeklinde okunmasına göre anlam:

Elif-nûn maddesi "إِنْ"in şartiyye olarak okunması durumunda onun cevabı mahzûftur. Bunun takdîri, "إنْ يَقَعَ صَدٌّ مِثْلَ ذَلِكَ الصَدِّ فَلا يَحْمِلَنَّكُمْ عَلَي الأَعْتِدَاءِ تَعْضُدُهُ" şeklindedir. Bunun da anlamı, *"Eğer sizi Mescid-ı Haram'dan çevirirlerse, (bu tutumları nedeniyle) bir topluma karşı beslediğiniz kin, sizi (yaptıkları düşmanlığa karşılık olacak şekilde benzer bir saldırmaya sevk etmesin..."* şeklinde olacaktır.[1559] Burada *"Size yaptıkları saldırıya karşılık benzer bir saldırıya sevk etmesin..."* ifadesi takdîrî olarak verilmiştir.

Kelime şart edatı olarak okunduğunda bu şartın cevabının geleceğe ait bir mana ifade ettiği açıktır. "Mescid-i Haram'dan çevirirlerse..." kısmı bunu ifade etmektedir. Ancak âyette "إِنْ" şart edatından sonra gelen fiilin mâzî kalıbı ile gelmiş olması, acaba cümlenin istikbale delalet etmesine engel olmaz mı? Bu okuyuşu savunanlara göre bu sorunun cevabı, "hayır" şeklindedir. Çünkü Arap dilinde fiilin mâzî olmasına rağmen kendisi ile gelecek anlamı elde etmek de mümkündür. Buna göre âyette geçmişten misal verilerek gelecek konusunda bir uyarı yapılmaktadır. Bu durumda anlam *"Eğer sizi Mescid-i Haram'dan alıkoyarlarsa -Nitekim bu engelleme daha önce de olmuştu- bu tutumları sizi saldırıya sevk etmesin..."*[1560]

Görüldüğü gibi bu ikinci kıraatta cümlenin anlamı istikbale delâlet etmesinin yanında nehiy anlamı da bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere nehiy/yasaklama ifade eden fiiller de inşâî cümlelerdendir. Sunduğumuz bu örnekte yer alan ilk kıraata göre ihbari bir anlam söz konusu iken ikinci kıraatta ise inşâî bir anlam bulunmaktadır.

Konumuzla alakalı olarak bu örneklerle yetinmek istiyoruz.[1561]

4. Fiilin Kök İtibariyle Bir Başka Fiil Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Kıraat imamları, mushafın yazım iskeletine uygun olarak ve okuduklarını bir imama dayandırarak kimi yerlerde bazı fiilleri, anlamları kısmen birbirine yakın olmakla birlikte farklı fiil kalıpları ile de okumuşlardır. Üzerinde ihtilaf edilen farklılıkların çoğunluğunun; imâle, işmâm, tefhîm gibi daha çok metnin telaffuzu ile alakalı olduğunu ve bunların kelimelerin anlamı üzerinde hiçbir etkisi olmadığını burada tekrar ifade edelim. Ancak az da olsa bu farklı okuyuşlar arasında fiillerin farklı fiil kalıpları olarak okunduğu da olmuştur. Arap yazısının harekesizliği sonucu kelime iskeletinin farklı şekillerde okunmasına imkan veren bu fiillerin farklı okunuş biçimlerinden hiçbirisi, âyetin anlamına ve mana bütünlüğüne zarar vermemektedir.

[1558] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 436.

[1559] Mekkî, **Keşf**, I. 405; Hemezânî, **Ferîd**, II. 9.

[1560] Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 129; Fârisî, **Hücce**, III. 213; Mekkî, **Keşf**, I. 405.

[1561] Kıraat imamlarının farklı okumaları arasında bu konuda anlama etki eden başka örnekler de vardır. Mâide, 5/67 (وَلْيَحْكُم/وَلِيَحْكُمْ); En'âm, 6/23 (وَاللهِ رَبَّنَا/وَ اللهِ رَبِّنَا); Müminûn, 23/112 (قَلْ كَمْ لَبِثْتُمْ/قُلْ كَمْ لَبِثْتُمْ) şeklindeki okuyuşlar için bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, II. 912-920.

Biz bu konudaki farklı okuyuşların detaylı örnekleri üzerinde durmayacağız. Çünkü 1. Bölümde "Kıraat Farklılıklarının Çeşitleri" başlığı altında buna dair ayrıntıya temas etmiş bulunuyoruz. Burada sadece bazı örnekler üzerinde duracağız.

Örnek 1: "... وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / *...Bir de merkebine bak! Ve hem bun- ur, seni insanlara canlı bir delil kılmamız içindir. Hele o kemiklere dikkat et, onları nasıl birleştirip yerli yerine koyuyoruz...*" (Bakara, 2/259)

Bu âyette "نُنشِرُهَا" kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Kıraat imamlarından Ebû Cafer, Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yakub, bu fiili, râ (ر) ile "نُنشِرُ" şeklinde okurken; İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise metinde yazıldığı üzere "نُنشِزُهَا" şeklinde okumuştur.[1562]

Kıraatların Anlamları

Âyette kurrânın ihtilafına neden olan kelimenin "نُنشِرُهَا" şeklinde okunmasına göre kelimenin anlamı, "نُحْيِيهَا / *hayat veririz*" şeklindedir.[1563] Nitekim bir başka âyette "ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ /*Sonra dilediği zaman onu diriltip ortaya çıkaracak.*" (Abese, 80/22) ifadesinde aynı kelime benzer anlamda kullanılmıştır.[1564] Zaten "نَشَرَ - يَنْشُرُ - نَشْرًا" kalıbında bu fiil, öldükten sonra yaşamak, dirilmek, kalkmak... gibi anlamalara gelmektedir.[1565] Buna göre âyetin bu kısmının anlamı, "...Hele o kemiklere bak, ölümünden sonra onlara nasıl tekrar hayat verip diriltiyoruz!..."[1566] şeklinde olur.

Âyette yer alan bu fiil, bir kısım kurrâ tarafından ise "نُنشِزُهَا" şeklinde okunmuştur. " نَشَزَ - يَنْشِزُ - نُشُوزًا " fiili, kadının kocasına karşı ayaklanması ve serkeşlik etmesi;[1567] kocanın kendi hanımı üzerine bir başkasını tercih etmesi gibi mecâzî anlamları yanında, dürülmenin zıddı olarak yayılmak,[1568] yerinden doğrulup ayağa kalkmak, yukarıda ve yüksekte olmak ve canlanmak gibi anlamlara da gelmektedir.[1569] Bu farklı anlamlar arasında "yerinden kalkma, doğrulma" anlamı, "وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا /*Kalkın' denildiğinde de kalkın...*" (Mücadele, 58/11) âyetinde de görülmektedir. [1570] Aslında "نُنشِزُهَا" kelimesinin kökünde, diriltme (ihyâ/الإحياء) ve can verme anlamı da bulunmaktadır. Kemikler tek başlarına değil, bir araya geldikleri zaman hayat bulurlar. Burada esas gaye tek başına kemikler değil, dirilmenin vaki olacağı şahıstır. Çünkü hiçbir zaman kemiğe, "diri kemik" denmez. Bu açıklamaya göre âyetin anlamını şöyle verebiliriz: "*...Hele o kemiklere dikkat et, (topraktaki yerlerinden kaldırıp*

1562 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 149; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 339; Dânî, **Teysîr**, s. 70; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 231; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 162; Muhammed, Kerîm, **Kırâât**, s. 43.
1563 İbn Manzûr, **Lisân**, V. 206-207.
1564 İbn Meryem, **Mûdah**, I. 342.
1565 İbn Manzûr, **Lisân**, V. 206-207.
1566 İbn Meryem, **Mûdah**, I. 342; Hemezânî, **Ferîd**, I. 501; Çetin, **Kıraat**, s. 135.
1567 Mekkî, **Keşf**, I. 210.
1568 Bu anlamın şâz olduğu da söylenmiştir. Nahhâs, **İ'râb**, I. 255.
1569 Demâğânî, **Vücûh**, II. 270; İbn Meryem, **Mûdah**, I. 342; İbn Manzûr, **Lisân**, IV. 417.
1570 Mekkî, **Keşf**, I. 310; İbn Manzûr, **Lisân**, IV. 417.

diriltmek için) onları nasıl (sahibinin cesedinde) birleştirip yerli yerine koyuyoruz..."[1571]

Aslında her iki kıraat da birbirini desteklemektedir. "كَيْفَ نُنْشِزُهَا" kıraatıyla kemiklerin kaldırılıp birbirine eklenmesi vurgulanmaktadır. "كَيْفَ نُنْشِرُهَا" kıraatıyla ise kemiklerin her birinin yerli yerince olmak üzere tekrar terkip edilmesi ve böylece diriltilmesi ifade edilmiş olmaktadır. Böylece her iki kıraat ile Yüce Allah'ın murad ettiği anlam mûciz bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.[1572] Aynı zamanda bu kıraatlarla Yüce Allah'ın kıyamette tekrar haşretmeye ve canlıların parçalarını tekrar terkip etmeye kadir olduğu gösterilmiş olmaktadır.

Örnek 2: " هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللهِ مَوْلَيهِم الحقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ/ *İşte orada her can, geçmişte yaptıklarını dener (yaptıklarının yararını ve zararını görür.) Gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler ve uydurdukları şeyler, kendilerinden kaybolup gider.*" (Yunus, 10/30)

Hamza, Kisâî ve Halef, âyette geçen altı çizili kelimeyi, "تَلَا - يَتْلُو- تُلُوّ" fiilinden hareketle "تَتْلُوا" şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise, "بَلَا -يَبْلُو -بَلْوٌ" fiilinden hareketle kelimeyi, "تَبْلُوا" şeklinde okumuştur.[1573]

Kıraatların Anlamları

a."تَتْلُوا" kıraatı ve anlamı: Arap dilinde "تَلَا -يَتْلُو -تُلُوّ" fiili taleb etmek, araştırmak, peşine takılmak, tâbî olmak, okumak, yazmak... gibi anlamlara gelir.[1574]

Bu anlamlardan "peşine takılma, tabı olma" anlamı, âyete uygulanacak olursa, cümlenin manası, *"İşte orada her nefis, geçmişte yaptıklarının peşine takılır/tâbî olur..."* şeklinde olacaktır. Buna göre âyette kişinin kıyamet günü, geçmişte yaptığı amellerinin peşine takılacağı ve izinden gideceği vurgulanmış olmaktadır.

Ancak, kelimenin "okuma" anlamı göz önüne alınacak olursa, âyetin manası, *"İşte orada her nefis, geçmişte yaptıklarını (kendi kitabından) okur..."* şeklinde olacaktır. Buna göre ise, kişinin dünyada iken yaptığı amellerinin yazılı olduğu kitabı, kıyamet günü Allah'ın huzurunda okuyacağı ifade edilmiş olmaktadır.

Kelimenin bu son anlamını destekleyen ve buna vurgu yapan başka âyetler de Kur'ân'da bulunmaktadır:

Bu âyetlerden birinde, "Her insanın amel kuşunu boynuna doladık. Kıyamet günü onun için, açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkaracağız. "Kitabını oku, bugün nefsin sana hesap sorucu olarak yeter." (deriz)."[1575] buyrulmaktadır.

[1571] Ezheri, **Me'âni,** s. 86; Mekkî, **Keşf,** I. 310; Kurtubî, **Câmi',** III. 296; Karaçam, **Kıraat İlmi,** s. 160; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 495.

[1572] Meydânî, **Kavâid,** s. 752.

[1573] İbn Mucâhid, **Seb'a,** s. 325; Fârisî, **Hücce,** IV. 271; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 622; Mekkî **Keşf,** I. 517; Hemezânî, **Ferîd,** II. 556; Dimyâtî, **İthâf,** I. 108; Kerim, **Kırâât,** s. 212.

[1574] Dâmeğânî, **Vücûh,** I. 189; Râğıb, **Müfredât,** s. 75; İbn Manzûr, **Lisân,** XIV. 104; Râzî, **Muhtâr,** s. 33; Semîn, **Umde,** I. 307.

[1575] İsrâ, 17/13-14.

Diğer bir âyette, "...O gün kitabı kendilerine sağdan verilenler, kitaplarını okuyacaklar ve bir kıl kadar haksızlığa uğratılmayacaklardır."[1576] buyrulmaktadır.

Kelimenin "peşine takılma, tabi olma" şeklindeki diğer anlamına göre, kıyamet gününde herkesin dünyada yaptığı ameline tâbî olacağı ve onun izinden gideceği, bu amelleri sayesinde cennete veya cehenneme varacağı ifade edilmiş olacaktır ki bu anlam da yanlış değildir.

Sonuç olarak bu kıraata göre anlam iki şekilde verilebilir: "... Her can geçmişte (dünyada iken) yaptığına tabi olur..." ya da "...Her can geçmişte (dünyada iken yaptığı) amellerini okur."[1577]

b. "تَبْلُوا" **kıraatı ve anlamı:** "بَلاءً- يَبْلُو-بَلَي" kelimesi ise, denemek, sınamak, teste tabi tutmak vb. anlamlara gelmektedir.[1578] Elbette bu sınama (belâ), hayır ve şerr yönünden olabilmektedir.[1579] Bu nedenle kişinin kendisine verilen nimet de "belâ" olarak isimlenmiştir.[1580]

Kelimenin bu anlamı göz önüne alındığında âyetin anlamı, "Herkes geçmişte yaptıklarının imtihanını verir (iyi veya kötü karşılığını, faydasını veya zararını görür)" şeklinde olur.

Buna göre kişinin kıyamet günü geçmişte yaptığı amellerinin kendisine fayda sağlayıp sağlamayacağını, faydalı ve zararlı olan amellerini orada bizzat kendisinin anlayacağı ve bileceği âyette vurgulanmış olmaktadır.[1581]

Görüldüğü üzere her iki kıraat da âyetin anlamına zenginlik katmakta ve Kur'an'ın diğer âyetlerinde vurgulanan kıyamet sahnesine farklı boyutlarda temas edilmiş olmaktadır. Buna göre kişi dünyada yaptığı amellerin sonucunu kıyamet günü okuyacak ve bu amellerinin kendisine ne getirip ne götüreceğini orada tecrübe etmiş olacak, bu ameller sayesinde ya cennete ya da cehenneme gidecektir.

Konumuzla alakalı diğer başka örnekler bulunsa da[1582] biz bu örneklerle yetiniyoruz.

5. Fiillerin Sülâsî ve Mezîd Kalıplarla Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Şahıs ve zamanı belli olarak bir iş ve oluşu ifade eden kelimelere fiil denilir. Genel olarak üç harften meydana geldiğinden fiillerin yalın haline sülâsî

[1576] İsrâ, 17/71.
[1577] Bkz. Fârîsî, **Hücce**, IV. 271; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 622.
[1578] Dâmeğânî, **Vücûh**, I. 162; Râğıb, **Müfredât**, s. 61; İbn Manzûr, **Lisân**, XIV. 84.
[1579] Enbiyâ, 21/21. Krş. Semîn, **Umde**, I. 263.
[1580] Bkz. Dâmeğânî, **Vücûh**, I. 189.
[1581] Ezherî, **Me'ânî**, s. 223; İbn Zencele, **Hücce**, s. 331; Mekkî, **Keşf**, I. 517; Muhaysin, **Muğnî**, II. 230; Karaçam, **Kırâât İlmi**, s. 201; Çetin, **Kıraat**, s. 222-223.
[1582] Fiilin iki farklı anlam ve kalıpta okunması konusunda diğer başka örnekler de bulunmaktadır. Mesela, "فَأَزَالَهُمَا / uzaklaştırmak; "فَأَزَلَّهُمَا / ayağı kaydırmak (Bakara, 2/36); "أَوْ نُنْسِهَا/unutturmak; "أَوْ نَنْسَأْهَا/ tehir etmek (Bakara, 2/106); "فَصِرْهُنَّ/kesmek, parçalamak; "فَصُرْهُنَّ/ alıştırmak, evcilleştirmek, (Bakara, 2/260); "فَتَبَيَّنُوا/ araştırmak, incelemek; "فَتَثَبَّتُوا/ teennî ile hareket etmek (Nisâ, 4/94 -Hucurat, 49/6); "تَلْوُوا / tahrif etmek, yalan söylemek, ağır davranmak, şahitlikten kaçınmak; "تَلُوا/ velâyet etmek, işi üzerine almak, şahitliği yerine getirmek (Nisâ, 4/135): "يَصِدُّونَ/ bağrışmak; "يَصُدُّونَ / yüz çevirmek (Zuhruf, 43/57) buna örnek verilebilir.

fiil adı verilir.[1583] Şâyet buna bir, iki ve üç harf eklenirse bu fiillere sırası ile sülasi mezîd rubaî (3+1=4/dört harfli fiiler), sülâsî mezîd humâsî (3+2=5/beş harfli fiiller) ve sülasî mezîd südasî (3+3= 6/altı harfi fiiler) ismi verilmiştir.[1584]

Şâyet sülâsî bir fiile, bir harf eklenirse, bundan üç ayrı kalıp meydana gelir. Bu baplar, if'al (إفعال), tefîl (تَفعِيل) ve mufâale (مُفَاعَلَة) kalıplarıdır. Beş harfli kalıpların ölçüleri ise infiâl (إنْفِعَال), iftiâl (إفْتِعَال), if'ilâl (إفْعِلال), tefâul (تَفَاعل) ve tefa'ul (تَفَعُّل) fiil kalıplarıdır. Altılı fiil kalıpları ise istif'âl (إستفعال), if'ivvâl (إفعِوَّال), if'îâl(إفعِيعَال) ve if'îlâl (إفعِيلال) kalıplarıdır.[1585]

Kökü üç harfli(sülâsî) olan bir fiil, bu kalıplardan birine geçtiği zaman, genellikle asıl anlamı değişerek farklı anlamlar meydana gelebilmektedir. Kıraat imamlarının okuyuşlarında söz konusu olan bu fiil kalıplarında farklı okuyuşlar nedeniyle meydana gelen değişim, gerek anlam itibariyle gerekse bu anlamdaki vurgu yönüyle farklılığa neden olabilmektedir.

Buna göre şâyet fiil, rubâî fiil kalıplarından olan if'al (إفعال) babına aktarılacak olursa, geçişli (ta'diyet) hale gelebilir.[1586] Fiil geçişli ise geçiş derecesi artmış olur. Bunun yanında bu veznin, vücut bulma, bir şeyin zamanının gelmesi (haynûne), bir işe veya olaya giriş (duhûl), dönüşme (sayrûre), mubâlağa ve arz gibi anlamları da bulunmaktadır.[1587] Tef'il (تفعيل) babına aktarılması durumunda ise, fiilde müteaddîlik (geçişlilik), gerek fiilin kendisinde gerekse mef'ûlde olmak üzere teksîr (bir işin çok, kuvvetli, aşırı ve şiddetli yapılmasını) ifâde etmesi en öne çıkan özelliklerindendir.[1588] Müfâale (مفاعلة) babında okunduğunda ise, müşâreket (bir işte ortaklık)[1589] ile bir işi yapmakta gayret ve devamlılık öne çıkan anlamlarındandır.[1590] Fiilin humâsî (beşli) fiil kalıplarından infial (إنفعال) babına aktarılması durumunda, mütavaat (dönüşlülük)[1591] ve fiilin lâzım hale gelmesi dikkat çekenidir.[1592] İnfiâl (إنفعال) babına aktarılması durumunda da mutâvaat anlamı bulunmaktadır.[1593] Fiilin bu kalıpta kullanılması durumunda, cümlede fâilinin gayretini göstermesi yanında eylemde müşareket veya mübalağa ifade ettiği de görülür.[1594] İf'ilâl (إفعلال) babı, beden ve renk kusurlarını ifadede kullanılır.[1595] Tefa'ul (تفعّل) babı ise, tefîl babından bazı

[1583] Az da olsa kökü dört harften meydana gelen fiiler de bulunmaktadır.

[1584] Biz burada genel bir değerlendirme yapıyoruz. Elbette bunların her birinin alt başlığında bazı istisnaları ve eklemeleri bulunmaktadır. Bkz. Çörtü, **Arapça,** s. 170.

[1585] Maksudoğlu, **Arapça,** s. 45-60.

[1586] "ضَحِكَ/ أضْحَكَ":güldü/ güldürdü; "غَضِبَ/أغْضَبَ" : kızdı/kızdırdı gibi.

[1587] Çörtü, **Arapça,** s. 172.

[1588] Çörtü, **Arapça,** 176-172.

[1589] "كَتَبَ/كَاتَبَ": yazdı/karşılıklı yazıştı; "قَتَلَ/قَاتَلَ": öldürdü/savaştı; "ضَرَبَ/ضَارَبَ": vurdu/vuruştu.

[1590] Maksudoğlu, **Arapça,** s. 53.

[1591] Mutâvaat (المطاوعة =: Müteaddi (geçişli) fiilin lâzım (nesne ve tümleç almayan) fiile dönüşmesidir. Yani müteaddî fiilin mef'ûlün bih sarîhi (nesne), dönüşlülük gerçekleşince fâili(özne) olur. "كَسَرَ / إنْكَسَرَ": kırdı / kırıldı; "فَتَحَ / إنْفَتَحَ": açtı / açıldı; "قَلَبَ/إنْقَلَبَ": çevirdi / çevrildi örneklerinde olduğu gibi. Bkz. Karaman-Topaloğlu, **Arapça,** s. 16; Çörtü, **Arapça,** s. 184.

[1592] Diğer örnekler için bkz Maksudoğlu, **Arapça,** s. 54.

[1593] "نَقَلَ/إنْتَقَلَ": taşıdı/taşındı; "جَمَعَ/إجْتَمَعَ" : topladı/toplandı örneklerinde olduğu gibi.

[1594] Karaman-Topaloğlu, **Arapça,** s. 17.

[1595] Karaman-Topaloğlu, **Arapça,** s. 17.

babından bazı fiillerin mutavaatını sağlar.[1596] Ayrıca bu vezin, tekellüf (yani bir fiilin zorla olması veya elde edilmesi), isimden fiil elde etmek ve mansûbıyet için de kullanılır.[1597] Tefâ'ul (تَفَاعُل) kalıbı ise müşâreket, mutavaat ve bir işi yapar gibi görünmek yahut kendisinde olmayan bir şeyi var gibi göstermeyi bildirmek için kullanılır.[1598]

Görüldüğü üzere bir fiilin yalın halinde taşıdığı anlam, bu kalıplardan birisine aktarılması durumunda, lazım ise müteaddî/geçişli; müteaddî iken lazım hale dönüşlülük[1599] veya eylemin mübâlağalı ya da karşılıklı olarak yapılması (müşareket) hedeflenmiş olabilmektedir. İşte Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların nokta ve harekeden yoksun olması, ayrıca uzatan elif ve yâ gibi harflerin bazı yerlerde yazılmaması, bir fiilin birden farklı kalıpda okunmasına fırsat vermiştir. Kuşkusuz bu yazım şekli de, Hz. Peygamber'den nakledilen yedi harf kapsamındaki sahih kıraatlara imkan tanıması içindi. Sülasî ve mezîd fiil kalıplarında meydana gelen bu farklılıkların türlerine daha önceki bölümlerde temas edilmişti. Yerinde de ifade edildiği üzere bu farklılıkların âyetlerin ifade ettiği anlamlara olan etkisi üzerinde hiç durmamış ve ona ileride temas edeceğimizi ifade etmiştik. İşte bu başlık altında, bu örneklerden bir kısmına dair misaller üzerinde duracağız.

A. Fiilin "فَعَلَ" ve "فَعَّلَ" Kalıbında Okunmasına Örnek

"فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ/ Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir azap vardır." (Bakara, 2/10)

Bu âyettin sonunda yer alan "يكذبون" fiili, kıraat imamları tarafından iki farklı şekilde okunmuştur. Buna göre Ebû Cafer, Nâfî, Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Yakub, tef'îl babında "يُكَذِّبُونَ" şeklinde okumuş, İbn Muhaysin ve el-Yezîdî de onlara bu konuda muvafakat etmiştir. Kurrâdan Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef ise metinde geçtiği üzere şeddesiz olarak "يَكْذِبُونَ" şeklinde okumuş ve Hasan ve el-A'meş de onlara bu konuda muvafakat etmiştir.[1600]

Kıraatların Anlamları

Bu âyette, kıraat imamları tarafından farklı okumalara neden olan "يكذبون" kelimesi sülâsî ve tefîl babında okunmuştur. Fiilin önünde bulunan "ما" her iki kıraata göre de masdariyyedir. Bu durumda kelimeler "بِكَذِبِهِمْ" ya da "بِتَكْذِيبِهِمْ" şeklinde anlamlandırılacaktır.[1601] Buna göre "يُكَذِّبُونَ" şeklindeki tef'îl babından

---

1596 "كَسَرَ": kırdı, "تَكَسَّرَ": kırıldı örneğinde olduğu gibi.

1597 Karaman-Topaloğlu, **Arapça,** s. 17.

1598 Diğer kalıplar ve örnekler için bkz. Çörtü, **Arapça,** s. 170-220.

1599 Fiilin yaptığı iş, fâilde/öznede kalırsa veya bir fiil söylendiği zaman işiten kimse, kimi, neyi sorularını sormaya mecbur olmazsa bu **fiile lazım fiil** denilmiştir. Teknik ifadesiyle **lazım** fiiler mef'ullerini doğrudan doğruya almayıp bazı edatlar(harf-i cerler) yardımı ile geçişli hale gelebilen fiillerdir. Ancak fiilin yaptığı iş, fâilde kalmayıp başkasına (mefûle) tesir ediyorsa, veya fiil söylendiği zaman işiten kimse, kimi, neyi, sorularını sormaya mecbur oluyorsa, böyle fiilere ise **müteaddî fiil** denilir. Bkz. Çörtü, **Arapça,** s. 103 vd.

1600 İbn Mücâhid, **Seb'a,** s. 143; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 207; Dimyâtî, **İthâf²,** s. 129

1601 Ezherî, **Me'ânî**, s. 42.

şeddeli okumaya göre anlamı, "...Onlar için, (Peygamberi ve Kur'ân'ı) yalanlamaları nedeniyle elim bir azab vardır." [1602] şeklindedir.

Sülâsî kalıp ile "يَكْذِبُونَ" şeklindeki okumaya göre ise "...Onlar için (iç hallerinde kafir olmakla birlikte Müslüman olduklarını ve iman ettiklerini söylemekle) yalan söylediklerinden dolayı elim bir azap vardır."[1603] şeklindedir.

Kurrâ arasında ihtilafa neden olan "يكذبون" kelimesinin iki farklı şekilde de okunabileceğini destekleyen başka deliller de bulunmaktadır.

Kelimeyi şeddeli olarak okuyanlar, münafıkların Hz. Peygamber'in getirdiği dine ve Kur'ân'a karşı şüphe ve inkarlarını muhtelif vesilelerle gösterdikleri için kelimenin bu şekilde okunmasının vurgu açısından daha uygun düştüğünü söylemişlerdir.[1604] Daha önce de ifade ettiğimiz üzere tef'îl babında gerek fiilin kendisinde gerekse mef'ûlünde bir işin aşırı ve şiddetli yapılması ifade edilir.[1605] Bu açıdan bakıldığında, şeddeli okumaya göre münafıkların yalanlamalarının şiddetli ve çok olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim bu âyetin evvelinde münafıkların iman etmedikleri, "وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ /...oysa onlar inanmamışlardır."[1606] şeklinde vurgulanarak peşinden bu âyette kalplerinde maraz bulunduğu dile getirilmiştir. Zaten "şekk/الشك", bir şeye kesin inanmama halidir. Bu da onların bile bile inkar etmiş oldukları anlamına gelmektedir. Buna göre âyette onların sadece yalan söylemekle kalmayıp ayrıca yalanladıkları da gösterilmektedir. Daha da önemlisi yalanlamak/tekzib, yalan söylemekten/kizb daha umûmî ve kapsamlıdır. Çünkü her yalan söyleyen, yalanlayıcı (tekzib) değildir ama her yalanlayıcı aynı zamanda doğru olan bir gerçeği yalanlaması nedeniyle yalan da söylemiş olmaktadır.[1607] Bu kıraatı savunanlardan Ebû Amr, münafıkların yalan söylemeleri yüzünden cezalanmayacaklarını; asıl Nebî'yi ve onun getirdiğini yalanlamaları nedeniyle cezalandırılacaklarını söylemiştir.[1608]

Bu okuyuş vechi, İbn Abbâs, A'rec', Ebû Ca'fer ve Mücâhid tarafından da nakledilmiştir. Nitekim Ebû Hâtim "Bize göre âmme/genelin kıraatı teşdit üzere okumaktır. Tesgîl/şeddeli olan bu okuyuş bana daha sevimli gelmektedir. Nitekim aynı zamanda bu okuyuş Mekke ve Medine ahalisinin okuyuşudur." demiştir.[1609]

Şeddesiz olan okuyuşu tercih edenler de benzer deliller ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kelimeyi sülâsî kalıpta okumayı, âyetin evveli ve sonrası desteklemektedir. Çünkü âyetin evvelinde münafıkların Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını söylemelerine rağmen aslında inanmadıkları, ele alınan âyetin altında da müminlerin yanlarına geldiklerinde, onlara "Biz inandık" demelerine rağmen kendi yandaşları ile baş başa kaldıklarında müminlerle alay ettiklerini söylemeleri (Bakara, 2/14), onların yalan söylediklerini açıkça göstermektedir. Ayrıca, Münâfikûn süresinde "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ/...Allah

1602 Ezherî, **Me'ânî,** s. 42; İbn Zenzele, **Hücce,** s. 89; Mekkî, **Keşf,** I. 228; Çetin, **Kıraat,** s. 116.
1603 Ezherî, **Me'ânî,** s. 42; İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 68; Mekkî, **Keşf,** I. 228.
1604 İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 68; İbn Zenzele, **Hücce,** s. 89.
1605 Çörtü, **Arapça,** s. 176-172.
1606 Bakara, 2/8.
1607 Fârisî, **Hücce,** I. 338-339; İbn Zenzele, **Hücce,** s. 89; Mekkî, **Keşf,** I. 228.
1608 Mekkî, **Keşf,** I. 228.
1609 Mekkî, **Keşf,** I. 229.

da şahittir ki münafıklar yalan söylemektedir..."[1610] âyetiyle onların yalancı oldukları benzer şekilde vurgulanmaktadır. Nitekim başka âyetlerde de onların yalan söyledikleri defalarca ifade edilmiştir.[1611]

Bu kıraat, Hasan, Ebû Abdirrahmân, Katâde, Talha, A'meş ve diğer kurrâ tarafından da okunmuş ve tercih edilmiştir.

Her ne kadar iki kıraatın da tercih edilmeye gerekçe olacak yönleri bulunsa da anlamlarında ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Nitekim İbn Mücâhid her iki kıraatın da anlamlarının birbirine çok yakın olduğunu ifade ederken[1612] Mekkî, her iki okuyuşun birbiriyle mütedâhil[iç içe] olduğunu, anlamlarının aynı şeyde odaklandığını söyler. Ona göre "Kim Rasûllerin risâletini ve nübüvvetin hüccetini inkar ederse, Allah'a karşı yalancı demektir. Allah'a karşı yalan söyleyen ve onun indirdiğini bile bile inkar eden ise Allah'ın indirdiğini yalanlamış demektir..." [1613]

Görüldüğü üzere sülasi bir fiil, şeddeli (tef'il) fiil veznine aktarıldığında daha farklı bir anlam meydana gelebilmektedir. Buna göre münafıkların, hem yalancı hem de yalanlayıcı oldukları ve bu nedenle elim bir azaba uğrayacakları iki farklı kıraatla anlaşılmış olmaktadır.[1614] Ele aldığımız bu örneğin benzerleri Kur'ân'da çoktur.[1615]

B. Fiilin "فَعَلَ"ve "أفْعَلَ" Kalıbında Okunmasına Örnek

"مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" /*Biz bir âyeti siler veya unutturursak*[1616] *ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu bilmedin mi?"* (Bakara, 2/106)

Çoğunluk kurrâ, bu âyette geçen "ننسخ" kelimesini "مَا نَنْسَخْ" şeklinde okurken, İbn Âmir, "مَا نُنْسِخْ" şeklinde okumuştur.[1617] Aynı âyette geçen "ننسها" kelimesi ise kıraat imamlarından İbn Kesîr ve Ebû Amr tarafından "نَنْسَأْهَا" şeklinde; diğer kurrâ tarafından ise "نُنْسِهَا" şeklinde okunmuştur.[1618]

Kıraatların Anlamları

Bu âyette iki kelime üzerinde iki farklı okuma bulunmaktadır.

a. Âyette yer alan "نَنْسَخْ" kelimesi, cumhura göre "نَسَخَ-يَنْسَخُ-نَسْخا" fiil kalıbından hareketle bu şekilde okunmuştur. Bu fiil, Arap dilinde, bir şeyi iptal etmek, yok etmek, izale etmek, bir metni başka bir yere aktarıp yazmak

1610 Münafikûn, 63/1.
1611 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 69; İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 66-67; Fârisî, **Hücce**, I. 337-337; Mekkî, **Keşf**, I. 228; Muhaysin, **Muğnî**, I. 127-128.
1612 İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 66.
1613 Mekkî, **Keşf**, I. 229.
1614 Burada ifade edelim ki Türkçe meallerde sülasî kalıp üzere anlam verilmiştir. Elmalılı, **Meal**, s. 2; Bilmen, **Meal**, s. 4.
1615 Bkz. En'âm, 6/33 (يكذّبونك/يكذبونك); İnfitar, 82/7 (فعدلك/فعدّلك) benzer durum vardır. Bunun yanında "فتح ، قتل ، قدر ، لقي ، فجر ، صدق" fiillerinden her biri için kıraat imamlarının okuyuşları için bkz. Salah, **"A Study"**, s. 227-28.
1616 "..*yahut: ertelersek"* (Ateş, **Meal**, s. 16).
1617 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 168; İbn Zenzele, **Hücce**, s. 109-110; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 294; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 219-220; Kerîm, **Kırâât**, s. 17.
1618 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 168; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 294; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 219-220.

anlamlarına gelir.[1619] Nitekim güneş ışınları gölgeyi giderdiği zaman "نَسَخَتْ الشَّمْسُ الظِّلَّ" denilmiştir.[1620] Buna göre kelimenin anlamı, metinde yazıldığı gibi; *"Biz bir âyeti nesheder(hükmünü) kaldırır/iptal edersek..."* şeklinde olur.[1621]

İbn Âmir'in, "مَا نُنْسِخْ" şeklindeki okuması ise sülasi olan bu kelimenin if'al babına aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Bazı kelimelerin sülasi kalıbı ile if'al babı arasında anlam itibariyle bir farklılık bulunmamaktadır. Nitekim *"O, ihramdan çıktı"*cümlesi, Arapça'da "حَلَّ مِنْ إِحْرَامِهِ" şeklinde sülasî kalıpla söylendiği gibi if'al babından "أحلّ من إحرامه" şeklinde de söylenmiştir. Benzer şekilde "بَدَأَ الخَلْقَ /*Yaratmaya başladı.*" dendiği gibi "وَأَبْدَأَهُمْ */Onlara...başladı"* da denir.[1622] İf'al babının bir özelliği de (vücdân/وجدان)= bir şeyi bir hal üzere bulmayı ifade eder. Kelimenin if'al babında okunmasında da böyle bir anlam vardır. Biz bir adamı övülmüş olarak bulduğumuzda "أَحْمَدْتُ زَيْدًا" deriz. Yine birini cimri olarak bulduğumuzda da "أَبْخَلْتُ الرَّجُلَ" deriz. Bunun gibi "أَنْسَخْتُ الكِتَابَ /Kitabı neshettim" dediğimizde aslında "وَجَدْتُهُ مَنْسُوخًا" [Onu mensuh olarak buldum] anlamında da kullanmış olabiliriz.[1623] Bu açıdan bakıldığında kelimenin if'al babında kullanılmış olmasının sülasî anlamdan ayrı bir anlamı bulunmamaktadır. Diğer yandan if'al babının bir özelliği de fiile tadiyet[geçişlilik] ve ettirgenlik anlamı kazandırmasıdır. Buradan hareketle "نَنْسَخْ" [... neshedersek] şeklindeki sülasi fiilin if'al babına aktarıldığında "نُنْسِخْ"[... neshettirirsek...] anlamına geldiği ve buna göre âyetin anlamının *"(Ey Peygamber!) Biz bir âyeti sana neshettirirsek..."* veya *"Bir âyetin neshini sana emredersek"* yahut, *"Biz bir âyeti (n hükmünü) neshettirirsek, [yani Rasûlümüzün sünnetiyle neshettirirsek...]"* şekillerinde anlaşılabileceği de söylenmiştir.[1624]

Aktardığımız bu üç farklı açıklamadan ilk iki madde, anlamları itibariyle aynıdır. Tercih edilen görüş ise bu kelimenin sülasî ve mezîd kalıbının aynı anlamda olduğu yönündedir.[1625] Buna göre âyetteki "ننسخ" kelimesi, "نَنْسَخْ/نُنْسِخْ" şeklindeki if'al babındaki anlamı ile sülâsi fiil anlamı, *"izale etme, giderme, iptal etme"* ya da " *neshedilmiş*= iptal edilmiş, hükmü kaldırılmış bulma" anlamında müşterektir.

b. Bu âyette yer alan ikinci kelime ise "ننسها" kelimesidir. Bu kelime kıraat imamlarından İbn Kesîr ile Ebû Amr tarafından "نَنْسَأْهَا" şeklinde; diğer kâriler tarafından ise "نُنْسِهَا" şeklinde okunmuştur. Aynı âyetin içinde yer alan bu ikinci kelimedeki ihtilafın konumuzla doğrudan ilgisi bulunmamaktadır. Ancak âyeti bir bütün olarak değerlendirirken bu ikinci kelimede bulunan farklı okuyuşları görmek kaçınılmazdır. Bu nedenle bu okuyuşun da detaylarını vermek yerinde olacaktır. Kurrânın ihtilafına neden olan "ننسها" kelimesi iki ayrı şekilde okunmuştur:

1619 İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa,** Mısır, 1972, V. 424; Râğıb, **Müfredât,** s. 490; Râzî, **Muhtâr,** s. 273.
1620 Râğıb, **Müfredât,** s. 490; İbn Cevzî, **Zâd,** I. 127; Çetin, **Kıraat,** s. 119.
1621 Fârisî, **Hücce,** II. 184-185; Mekkî, **Keşf,** I. 257; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 294; Çetin, **Kıraat,** s. 119.
1622 Fârisî, **Hücce,** II. 184-185; Mekkî, **Keşf,** I. 257; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 294.
1623 Fârisî, **Hücce,** II. 184-185; Mekkî, **Keşf,** I. 257; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 294.
1624 Çetin, **Kıraat,** s. 119-120.
1625 Fârisî, **Hücce,** II. 184-185; Mekkî, **Keşf,** I. 257; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 294.

1. Cumhurun okumasına göre bu kelime, "unutmak " anlamında "نَسِيَ – نَسْيًا, نِسْيَانٍ-يَنْسِي" fiilinden if'al babından I. şahıs kipinde[nefsi mütekellim maa'l-gayri] "unuttururuz" anlamında bir fiildir[1626] ve "نَنْسَخْ" kelimesine ma'tuftur. Kelimenin kökünde bulunan "ي" harfi ise cezm nedeniyle hazfedilmiştir. Çünkü bu fiil de "ما ننسخ" fiilinin başındaki "ما" şart edatından dolayı meczûmdur. Zaten kelimeyi "نَنْسَأْهَا" diye okuyanlar da hemzenin zammesini cezm nedeniyle hazfederek okumuşlardır. "نَأْتِ" kısmı ise bu şartın cevabıdır.[1627]

2. İbn Kesîr ve Ebû Amr'in okuyuşuna göre ihtilafa neden olan bu kelime, "نَسَأَ-يَنْسَأُ-نَسْأً" fiilinden türemiştir ve "geciktirmek" anlamındadır.[1628]

Bu durumda kelimeyi if'al babında okuduğumuzda, birinde "*unutturma*", diğerinde ise "*geciktirme*" (nesî) anlamı bulunmaktadır.[1629] Kelimenin "geciktirme" anlamından iki farklı ihtimal çıkmaktadır. Bunlar ise *"...(neshini) geciktirirsek..."* ya da *"...(inzâlini)geciktirirsek..."* olacaktır. Diğer okumaya göre ise anlam *"(lafzen ve hükmen) unutturursak..."* demektir.[1630]

Sonuç olarak âyetin ikinci kısmında yer alan fiilin, "أَوْ نُنْسِهَا" şeklindeki kıraatına göre bu âyetin toplu manası, *"Biz, neshettiğimiz veya unutturduğumuz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını, yahut onun benzerini getiririz"* şeklinde olacaktır. Kelimenin "أَوْ نَنْسَأْهَا" şeklindeki kıraatına göre ise mana, *"Biz, neshettiğimiz veya (nüzûlünü veya neshini)ertelediğimiz bir âyetin yerine, ya ondan hayırlısını, ya da onun gibisini getiririz."* şeklinde olacaktır.[1631] Yapılan Türkçe meallere baktığımızda çoğunlukla her iki kıraata da yer verildiği görülmektedir.[1632]

Ele aldığımız bu âyette vurgulanan *nesh* konusuyla alakalı olarak burada bir iki noktaya temas etmemiz uygun olacaktır. Yukarıda sözlük anlamına değindiğimiz nesh kavramı, selef âlimlerince mutlakın takyîdi, âmmın tahsisi, mücmelin beyânı, şer'î bir hükmün kaldırılması ve lafzın kendisi dışında bir şey ile açıklanması[1633] gibi bir çok farklı anlamda kullanılmıştır.[1634] Daha sonradan

---

1626 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 297.

1627 Kurtubî, **Câmi'**, II. 43.

1628 Fârisî, **Hücce**, II. 184-185; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 294. Nitekim Arap, "نسأت الإبل عن الحوض" der ki bu *"Deveyi havuzdan (su içmesini) geciktirdim"* anlamına gelir. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 295.

1629 Fârisî, **Hücce**, II. 186-7; Mekkî, **Keşf**, I. 259; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 295.

1630 İbn Cevzî, **Zâd**, I. 128; Ebû Hayyân, **Bahr**, I. 550-551.

1631 Çetin, **Kıraat**, s. 121.

1632 Ateş, **Meal**, s. 16: *"Biz bir âyeti siler veya unutturursak(yahut ertelersek) ondan daha iyisini, ya da benzerini getiririz..."*; Çantay, **Meal**, s. 17: *"...Biz neshettiğimiz(hükmünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unutturduğumuz (geri bıraktırdığımız) bir âyetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını, yahut onun benzerini getiririz..."*; Yavuz, **Meal**, s. 18: *"Biz, bir âyetin hükmünü diğer bir âyetle değiştirirsek veya unutturursak(geri bırakırsak) ondan daha hayırlısını yahud onun benzerini getiririz..."*; **Diyânet Meali**, s. 16: *"Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz..."* Dikkat edilirse meallerde "**unutturmak**" ifadesi yanında "**tehir etme**", "**geri bırakma**" ve "**erteleme**" ifadeleri, ikinci kıraatı da göz önüne aldıklarını göstermektedir. Ayrıca bkz. Tuğral, Rahmi, "**Türkçe Tefsîr ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri**", *Dünden Bugüne Tefsîr Sempozyumu*, Samsun, 1992, s. 203.

1633 Sebt, Halid Osmân, **Kavâidu't-Tefsîr**, Dâru İbn Affân, Akrabiyye, 1997/1417, II. 725.

1634 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir, **İ'lâmu'l-Muvakki'în**, tahk. Tâhâ Abdurraûf, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1973, I. 35 vd.

ise şer'î bir hükmün, yine şer'î başka bir hükümle değiştirilmesi ve kaldırılması anlamında[1635] şöhret bulmuştur.

Nesh, İslâm bilginlerinin en çok fikir yürüttüğü ve üzerinde derin tartışmalar yaptığı konulardan birisidir. Burada nesh ile alakalı geniş çaplı bir değerlendirmeye girecek değiliz.[1636] Ancak ele aldığımız bu âyette ifade edilen bir âyetin iptali/unutturulması veya geçiktirilmesi anlamındaki nesh hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

İfade etmek gerekir ki Kur'ân'ı sağlıklı yorumlamada dikkat edilecek hususlardan birisi de hiç şüphesiz ele alınan âyetin siyak ve sibâkına,[1637] konunun ele alındığı âyetin bağlamına nerede ve kimler hakkında nazil olduğuna dikkat etmektir. Ele aldığımız bu âyette esas itibariyle söz konusu edilen ve nüzûlüne neden olan hadise, Kitap ehlinin, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrilmesi karşısında müminlerin zihninde şüphe uyandırmak amacıyla ileri sürdükleri bir takım iddialarla ilgilidir.

Onlar şöyle demişlerdi: "Muhammed, ashabına dilediğini haram, dilediğini helal kılıyor? Önce bir şeyi emrediyor (Kudüs'e doğru namazı emrediyor) sonra da ondan başka tarafa (Kabe'ye) doğru yönelmeyi emrediyor. Kur'ân Allah tarafından değil onun bizzat kendisinin ürünüdür."[1638]

"Kur'ân, önceki kitapların Allah tarafından gönderildiğini söylüyor. Eğer böyleyse Kur'ân, neden önceki kitaplardakilerden değişik emirler veriyor? Nasıl olur da aynı Allah, farklı zamanlarda farklı emirler verir?... Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine indirilen öğretilerin bir kısmını unuttuklarını söylüyor. Allah'ın öğrettiklerinin hafızalardan silinmesi nasıl olur?"[1639]

Bu bilgiler ışığında ele aldığımız âyetin siyak ve sibâkına baktığımızda Ehl-i Kitaptan bahsedildiğini görürüz. Örneğin bir önceki âyette Yahûdîlerin haset içeren bir takım durumlarına işaret edilmekte, onların müminlere Rablerinden bir hayır-ki bu hayır, İslâm, nübüvvet ve Kur'ân'dır- gelmesini istemedikleri vurgulanmaktadır. Bu nedenle onlar İslâm'a ve Hz. Peygamberin nübüvvetine toptan karşı çıkıyorlar ve görüşlerini ispatlamak için çeşitli safsatalar uydurarak Tevrat'ın Allah tarafından gönderildiğini ve hiçbir hükmünün değişmeyeceğini, Allah'ın daha önce yaptığı şeyi bozmayacağını, söylediği bir şeyi değiştirmesinin mümkün olmadığını iddia ediyorlardı. Onların bu iddialarına işte bu âyetle cevap verilerek Allah'ın rahmet ve ihsanının dilediğine tahsis edilebileceği ifade edilmiştir. Bir sonraki âyette de kainatı yaratan ve onun mülkiyetine sahip olan Allah'ın Tevrat ve İncil'in bazı ahkamını neshederek yeni bir kitap, yeni bir din inzal etmeye kadir olduğu

---

1635 Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 240; Elmalılı, **Hak Dini**, I. 460.

1636 Bkz. Koçyiğit, Talat, **"Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi"**, *ANÜİFD.*, sy.: 11, 1963, s. 93-108; Şimşek, M. Said, **"Kur'ân'da Nesh Meselesi"**, *SEÜİFD.*, sy.: 2, 1986, s. 235-248; Hasan, Ahmed, **"Nesh Teorisi"**, çev. Mehmet Paçacı, *İA*, 1987, sy.: I/3, s. 105-109 ve sy.: I/4, s. 102-104.

1637 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ünver, Mustafa, **Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-**, Sidre Yayınları, Ankara, 1996.86 vd.

1638 Kurtubî, **Câmi'**, II. 43; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 137.

1639 Vâhidî, **Esbâb**, s. 34; Kâdî, **Esbâb**, s. 14; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, **Tefhîmu'l-Kur'ân**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, I. 103.

vurgulanmıştır.[1640] Dolayısıyla bahsedilen neshden kasıt, Yüce Allah'ın istediği zaman geçmişteki şeriatları neshedebileceği ve yerine benzerini ya da daha hayırlısını getirebileceğinin bilinmesinin gerektiğidir. Ve yine Allah isterse bir dönem bir kısım insanlar için tayin ettiği kıbleyi bir başka dönemde de ilga edebilir. Dolayısıyla müşriklerin ve Yahudilerin bu konudaki iddiaları[1641] yersizdir.[1642]

Ele aldığımız bu örnek dışında kıraat imamlarının ihtilafına neden olan, fiilin sülâsî ve if'al babında olan bu yapısıyla alakalı, " رَأي، اَتَي، سَقي، سَمِعَ، لحِدَ، ضَرَّ" fiillerinde olduğu gibi yaklaşık 29 fiilde bu değişiklik bulunmaktadır.[1643]

C. "فعَلَ" ve "فَاعَلَ" Kalıbında Okunmasına Örnekler

Bu kalıpla alakalı olarak Salah Süleyman'ın tespitine göre " قتل، خدع، لمس، درس، لمز، وعد" gibi yaklaşık 13 fiilde kurrâ farklı şekillerde okumuşlardır.[1644] Biz burada bir örnekle yetineceğiz.:

Örnek 1: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً /*Ey İman edenler, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki ne dediğinizi bilesiniz. Yoldan geçici olmanız dışında, cünüp iken de yıkanıncaya kadar; (namaza yaklaşmayın). Eğer hasta, yahut yolculukta iseniz, yahut biriniz tuvaletten gelmişse, yahut da kadınlara dokunmuşsanız (bu durumlarda) su bulamadığınız takdirde temiz toprağa teyemmüm edin...*"[1645]

Bu âyette geçen "لَمَسَ" fiilini, kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef, lâm (ل) harfini uzatmadan "لَمَسْتُمْ" şeklinde okumuştur. Çoğunluğun oluşturduğu diğer kurrâ ise kelimeyi, gerek bu âyette gerekse kelimenin geçtiği Mâide, 5/6. âyette lâm (ل) harfini uzatarak "لاَمَسْتُمْ" şeklinde okumuştur.[1646]

Kıraatların Anlamları

Kelimenin geçtiği bu âyette abdest ve guslün sebepleri ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle abdesti bozan veya guslü gerektiren hallerden bahsedilmekte ve suyun bulunmadığı zamanlarda kişinin teyemmüm edebilmesinin gerekçeleri sıralanmaktadır. Buna göre kişinin hasta olması, yolculukta bulunması, tuvalette hacet gidermesi ve kadına dokunması nedeniyle abdestinin bozulması (veya cinsel ilişki de bulunması sonucu gusletmesinin gerekmesi) durumunda su bulunmazsa temiz toprağa teyemmüm etmesi istenmektedir. İşte bu bağlamda imamlar tarafından iki farklı şekilde okunan "لمس" kelimesinin, sülâsî ve müfâale babında okunmasına göre iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

a. Kelimenin "لَمَسْتُمْ" şeklinde uzatmadan okunmasına göre âyetin anlamı:

1640 Bkz. Elmalılı, **Hak Dini,** I. 463.
1641 Bakara, 2/142
1642 Şimşek, Said, **Günümüz Tefsîr Problemleri,** Esra Yayınları, İstanbul, 1995, s. 167-168.
1643 Salah, "**A Study**", s. 29.
1644 Salah, "**A Study**", s. 29.
1645 Nisâ, 4/43. Aynı anlamda bir başka âyet, Maide, 5/6. âyetidir.
1646 İbn Cezerî, **Neşr,** II. 250; Dimyâtî, **İthâf**², s. 191; Bâzemûl, **Kırâât,** I. 420.

Arap dilinde "لمس" fiili, bir şeye eli ile dokunmak, değmek, temas etmek,[1647] bir şeyi arayıp bulmaya ve elde etmeye çalışmak gibi anlamlara gelmektedir.[1648]

Kurtubî bu kelimenin ifade ettiği anlamların üç noktada toplandığını söyler. Bu anlamlar şunlardır:

a. Cimâ anlamındadır. Buna göre "لَمَسْتُمْ" [dokundunuz] demek "جَامَعْتُمْ" [cinsel ilişkide bulundunuz] demektir.

b. Salt dokunma anlamındadır. Buna göre âyetteki "لَمَسْتُمْ" fiili, "elinizle dokunduğunuzda…" demektir.

c. Kelimede dokunma ve cimâ bir arada toplanmaktadır.[1649]

Kelimenin yukarıda zikrettiğimiz asıl anlamı olan "*dokunmak, elle temas etmek*" şeklindeki anlamı göz önüne alındığında âyeti "*…onlara (elle) dokunduğunuzda…*" şeklinde meallendirmek mümkündür. Nitekim bu anlamı göz önüne alan kimi müfessir ve fakihler, kadına elle dokunmanın abdesti bozacağı görüşüne ulaşmışlardır. Sahâbeden İbn Ömer, İbn Mes'ûd,[1650] tabiînden Şa'bî, Ubeyde, Atâ, İbn Sirîn, Nehâî, Hammâd[1651] ve fakihlerden İmam Şafiî, burada kastedilen dokunmanın, "*el ile dokunma*=جَسّ الْيَد" olduğunu, dolayısıyla kadına erkeğin, gerek eli gerekse vücûdun bir yeriyle dokunması durumunda abdestinin bozulacağı görüşündedirler.[1652]

Şâfiî'yi bu kanaate götüren şudur. Mâide, 5/6. âyette abdestin şartları zikredildikten sonra *"Cünüp olduğunuzda da guslediniz."* denmiş ve akabinde de abdesti bozan hususlardan olarak tuvaletten (abdest bozup) gelmekten bahsedilmiştir. Bu kelimenin akabinde kadınlara dokunmaktan da bahsedildiğine göre bu dokunuş mutlaka abdesti bozan hususlardan biri olmalıdır. Yani, "لامَسَ/lâmese" kelimesiyle cimâ dışında bir dokunuş kastedilmiş olmalıdır. O da kişinin eşini öpmesi, ona elle dokunması gibi şeylerdir. Yoksa cinsel ilişki değildir. Çünkü "*Cünüp olduğunuzda da güslediniz…*" kısmından sonra araya abdesti bozan hususlardan bahis girmiştir.[1653]

b. "لامَسْتُمْ" şeklinde elifle uzatarak yapılan okuma vechine göre ise anlam:

Kelimenin müfâale babında okunması durumunda manası yine "*dokunmak, temas halinde bulunmak…*" şeklindedir. Ancak "mufâale" babının, "*bir eylemi birlikte karşılıklı olarak yapmak*" anlamındaki "*müşareket*" özelliği nedeniyle, kinâye yolu ile bu fiil, *"cinsel ilişkide bulunmak"* anlamında da

---

[1647] Nitekim "lems/لمس" kelimesinin asıl "elle dokunmak" anlamında olduğu, bunun dışındaki anlamların genişletilerek kullanıldığı söylenir. Bkz. Fârisî, **Hücce**, III. 163. Krş. İbn Manzûr, **Lisân**, VI. 209.

[1648] Bkz. Fârisî, **Hücce**, III. 163 vd.; İbn Manzûr, **Lisân**, VI. 209; Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, 807.

[1649] Kurtubî, **Câmi'**, V. 145.

[1650] İbn Mesûd'un diğer yandan hanımını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığı hakkında da bir rivâyet bulunmaktadır. Bu durumda İbn Mesûd'un ya görüşünün sonradan değiştiği, ya da böyle durumda abdest almayı müstahap gördüğü muhtemeldir. Ateş, **Tefsîr**, I. 566.

[1651] İbn Cevzî, **Zâd**, II. 92; Suyûtî, **Dürr**, II. 549-551.

[1652] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 419; Kurtubî, **Câmi'**, V. 145-146; Kavâ, **Eser**, s. 257.

[1653] Şâfiî, **Ahkâm**, I. 46.

kullanılmaktadır.[1654] Hatta bu kelimenin, müfâale babında olduğu gibi sülâsî vezninde de mecâzî olarak cimâ anlamında olduğu da söylenmiştir.[1655] Bu mecâza gitmeye sebep ise, kadın-erkek ilişkilerinde "*dokunma*" ile genel olarak "*cinsel ilişki*"nin kastedilmiş olmasındandır. Buna göre kelime, gerek "müfâale" gerekse sülasî kalıpta okunsun âyette *"kadınlara dokunduğunuzda..."* ifadesinden kastedilen, cimâ[cinsel ilişki]dır.[1656]

Kelimenin cinsel ilişki anlamında olmasına rağmen sülasi kalıpta da okunmasının sebebi, âyette hitabın müzekker/eril olarak kullanılması ve bu fiilin kadınlardan çok erkeklere izafe edilmesindendir. Nitekim Kur'ân'da, " وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ /*Bana bir insan da dokunmamıştır.*"[1657] ve "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ /*...bunlardan evvel ne bir insan ne bir cin asla kendilerine dokunmamıştır[lekelememiştir...]*"[1658] gibi âyetlerde de kadınlarla cinsel ilişki, sülâsî kalıplarla ve müzekker kalıpta kullanılmış ve başka kelimelerle ifade edilmiştir.[1659] Aynı şekilde, "مباشرة",[1660] "تغشي",[1661] "الرفث",[1662] "أفضاء"[1663] gibi kelimelerin geçtiği yerlerde de -kinâye yoluyla- Yüce Allah, "cimâ" anlamını kullanmış ve bunları nezâheten/edeben bu şekilde ifade etmiştir.[1664]

Görüldüğü üzere bu kıraata göre de "لامَسْتُمْ" fiili, elle dokunmak ve değmek anlamına gelse de bu kalıbın yapılan eylemlerde müşareket ifade eden özelliği de dikkate alındığında daha çok cimâ anlamında kullandığı söylenebilir..[1665] Buna göre kelimenin âyetteki anlamı *"....onlarla cimada bulunduğunuzda..."* şeklindedir.[1666]

Bu görüş sahâbe ve daha sonra gelenlerden bir çok âlim tarafından da ifade edilerek, "lems/لمس ve mülâmese/ملامسة" ile kastedilenin "cinsel ilişki" anlamında olduğu vurgulanmıştır. Nitekim sahâbeden Ali b. Ebî Tâlib ve İbn Abbâs, tâbiinden Hasan el-Basrî, Mücâhid ve Katâde bu görüştedir.[1667] Mezheb imamlarından Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel de, kadına dokunmanın abdesti bozmayacağı kanaatindedirler. Ancak İmâm Mâlik ile Ahmed b. Hanbel, şehvetle kadınlara dokunulması durumunda abdestin

---

1654 Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, VI. 209.

1655 Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, VI. 209; Ukberî, **Tibyân**, I. 182 Semîn, **Umde**, IV. 47.

1656 Bkz. İbn Manzûr, **Lisân**, VI. 209; Ukberî, **Tibyân**, I. 182; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 417 vd.

1657 Âl-i İmrân, 3/47; Meryem, 19/20.

1658 Rahmân, 55/56, 74. Burada geçen söz konusu kelimeyi cinsellikten kinaye olduğundan meallerin çoğunda "dokunmamıştır" şeklinde verilmekle birlikte Süleyman Ateş, "*...kanatmamıştır.*" diye (Ateş, **Meal**, s. 532) verirken, Yaşar Nuri, "*lekelememiştir.*" şeklinde (Öztürk, Y.N., **Meal**, s. 534) vermiştir.

1659 Yani müfâale kalıbında mesela "لم يُطامِثْهُنَّ" şeklinde gelmemiştir. Bkz. Mekkî, **Keşf**, I. 391; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 418.

1660 Bakara, 2/187.

1661 A'râf, 7/189.

1662 Bakara, 2/187.

1663 Nisâ, 4/21.

1664 Yıldırım, **İlkiyâ el-Harrâsî**, s. 90.

1665 Ezherî, **Me'ânî**, s. 128.

1666 Ezherî, **Me'ânî**, s. 128.

1667 İbn Cevzî, **Zâd**, II. 92; Suyûtî, **Dürr**, II. 549-551.

bozulacağı fikrindedirler.[1668] Yukarıda da kısmen ifade edildiği üzere İmam Şâfiî ise, engelsiz dokunmada, ister lezzet kastı olsun ister olmasın, erkeğin kadına dokunması durumunda, mutlak olarak abdestinin bozulacağı görüşündedir.[1669]

Kelimenin âyette salt dokunma anlamında olduğunu tercih edenler, "لَمَسَ" sözcüğünün normalde hakikî manasının el ile dokunmak anlamında olduğunu, ancak mecâzen bu kelimeye cima anlamının verilebileceğini belirtirler. Onlara göre bu durumda kelamda asıl olan sözü hakikî manasına hamletmektir. Yoksa herhangi bir zorunluluk olmaksızın, hakikati bırakıp mecâza yönelmek doğru değildir. Diğer yandan ikinci kıraat olan "لا مَسْتُمْ" kalıbı da hakikat olarak cimâ anlamına gelmez. Belki bu iki kıraat arasında çelişki meydana gelmemesi için bu kıraatı da hakikî manasına hamletmek gerekir.[1670]

Buna karşın diğer görüş sahiplerine göre, âyette yer alan "lems/لمس" kelimesinin hakîkî anlamının (elle dokunma) değil de mecâzî anlamının (cîmâ) kastedildiğini destekleyen kârîneleri bulunmaktadır.[1671] Şöyle ki:

1. *Mülâmese*, iki bedenin uzuvlarından bir parçası ile karşılıklı dokunması anlamındadır. Dokunma kadın ile birlikte kullanıldığında ise cimâ anlamındadır.[1672] Nitekim, Yakub b. İshak (öl. 244/858), kişinin, "لمست المرأة و ألمسها لمسا" [Kadına dokundum. (Veya falan kişi) o kadına (öyle) bir dokundu ki!..] ifadelerini kadını tümden kendine sararak/kuşatarak dokunması anlamında söyleyebileceğini aktarır.[1673]

2. Hz. Aişe'den nakledildiğine göre o şöyle der: *"Rasulullah hanımlarından birisini öptü. Sonra namaza da gitti ama abdest almadı (yenilemedi)."*[1674] Bu hadis, kişinin kadını gerek şehvetli gerekse şehvetsiz öpsün, abdestinin bozulmayacağına bir diğer delildir.[1675]

3. "لامستم" ve "لمستم" kıraatlarından kastın cimâ olduğuna bu kıraatların bulunduğu her iki âyetin terkip ve üslûbu da ayrı bir delildir. Çünkü Yüce Allah teyemmümü icap ettirecek şeylerden olan hades-i asgara işareten ayak yolundan gelmeyi [hacet gidermeyi], hades-i ekbere işareten de mülâmeseyi saydı. Ve bu gusle dair "وإن كنتم جنباً فاطهروا" [... *Eğer cünüp iseniz, iyice temizlenin...*] ifadesini kullandı. Şâyet "*mülâmese*" kelimesini, abdesti bozan bir dokunmaya hamledersek bu durumda teyemmümde toprağın hades-i ekberin yerine de geçmesine dair uyarı fonksiyonunu yitirir ve âyetin başına muhalif olur.[1676]

[1668] İbn Rüşd, **Bidâye**, I. 27 vd.; Kavâ, **Eser**, s. 259.
[1669] Kurtubî, **Câmi'**, V. 145-146; Kavâ, **Eser**, s. 257; Çetin, **Kıraat**, s. 162-163.
[1670] Dağ, **Kıraat**, s. 205.
[1671] Bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 420-423.
[1672] Kurtubî, **Câmi'**, V. 146 (Kurtubî, mülâmesenin tek kişi için de kullanıldığını ifade eder.) Âlûsi, **Rûh**, V. 42; Bâzemûl, **Kırâât**, I. 421.
[1673] Bâzemûl, **Kırâât**, I. 421 (**Tehzîbu Islâhi'l-Mantık**, s. 538 'den naklen)
[1674] Ebû Dâvûd, Tahâre, 68; Tirmizî, Tahâre, 63; İbn Mâce, Tahâre, 69; Ahmed, **Müsned**, VI. 2. 10, 207. Bu rivâyetin sahih olduğu söylenmiştir. Ancak hakkında bazı eleştiriler de yok değildir. Geniş bilgi için bkz. Şevkânî, **Neyl**, I. 246.
[1675] Bâzemûl, **Kırâât**, I. 422 vd.
[1676] Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, **Muhallâ**, I. 244 vd.; İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 124 vd.; San'anî, **Sübül**, I. 66; Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 422-423. Bu iki kıraatı konu alan "*Havle Mevdûı Tahte*

Taberî, kelimenin her iki durumda da manasının değişmediğini,[1677] bu anlamın "cima" olduğunu şöyle açıklar: "Yüce Allah'ın "أو لامستم النساء" şeklindeki âyetinde farklı iki kıraat ile alakalı iki görüşten doğruya en yakın olanı, Allah'ın **lems** ile onun diğer anlamlarını değil **"cima"** anlamını kast etmiş olduğudur. Bu durum, Hz. Peygamber'in hanımlarından bazılarını öpüp sonradan abdest almamış olması ile alakalı haberin sahîh olması nedeniyledir..."[1678]

İşin özü, bu âyetlerde yer alan her iki kıraattan da (لَمَستُمْ/لامَستُمْ) kasıt, cimâ (cinsel ilişki) dır. Evet, "lems/لمس" kelimesi, normalde "*el ile dokunmak*" anlamına gelse de kadınla birlikte kullanıldığından burada mecâzi anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim, vat'/الوَطء kelimesi de aslında "*ayaklarla yürümek*" anlamında olmakla birlikte kadınlar için kullanıldığında, "cinsel ilişkide bulunmak" anlamı dışında bir anlamda kullanılmamaktadır.[1679]

Buna göre kelimenin âyet içindeki anlamı, "*...kadınlara temas ettiğinizde...*" şeklinde olacaktır. Dikkat edilirse *"temas etmek"* normal olarak cinsellik ifade etmese de "kadın" kelimesiyle kullanıldığında ne kastedildiği ve temas ile neyin ifade edildiği gayet açıktır.[1680]

Örnek 2: "وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا" / Biz bir *kenti helak etmek istediğimiz zaman onun varlıklılarına emrederiz.Onlar orada kötü işler yaparlar. Böylece o ülkeye (azap) karar(ı) gerekli olur, biz de orayı darmadağın ederiz...*" (İsrâ, 17/16)

Bu âyette yer alan "أمرنا" fiili, sülâsî kalıp dışında mufâale ve tefîl babında da okunmuştur. Kıraat imamlarından Yakub, hemzenin uzatılması ile "آمَرْنَا" şeklinde mufâale kalıbında okurken aynı okuyuş, kendilerinden şöhret bulmamış tariklerle İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Nâfi'den de nakledilmiştir. Ayrıca, Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, İbn Ebî İshak, A'rec, Ebû Recâ, Hasan, es-Sakafî, Katâde, Ebû Aliye ve İbn Hürmüz'den de bu okuyuş rivâyet edilmiştir.[1681]

Kurrâdan diğerleri ise bu fiili, hemzeyi uzatmadan ve mim (م)'in fethasıyla "أَمَرْنَا" şeklinde okumuştur.[1682] Şâz olmakla beraber, kurrâdan Hasan, Yahya b. Ya'mer, İkrime ve Ebû Amr'in ise bu kelimeyi "أَمِرْنَا" şeklinde okuduğu nakledilir.[1683] Ayrıca her üç okuyuş da kendisinden nakledilen İbn Abbâs başta

---

Unvâni el-Kavlu'l-Fasl fi Messi'l-Mer'eti ve Ademi nakdıhî li'l-Vudû' isimli bir çalışmadan da bahsedilir. Bkz. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 422 vd.

1677 Taberî, **Câmi'**, IV. 110.

1678 Taberî, **Câmi'**, IV. 108

1679 Sâbûni, **Ravâi'**, I. 489.

1680 Türkçe yapılan meallerin bir kısmında bu kelime, "*kadınlara dokunduğunuzda...*" (Çantay, Meal, s. 85; Yavuz, **Meal**, s. 86; Bilmen, **Meal**, s. 87; Ateş, **Meal**, s. 84; Öztürk, Y.N., **Meal**, s. 92) şeklinde zahiri anlamı tercih edilirken; bir kısım meallerde ise cinsel ilişki anlamındaki mecâzî anlamı (**Diyânet Meali**, s. 107; Atay, **Meal**, s. 85= *kadınlara yaklaşmışsanız*; Yıldırım, Meal, s. 84 = *hanımlarla yatmışsanız*) tercih edilmiştir.

1681 Ferrâ, **Me'ânî**, II. 118-119; Nahhâs, **Me'ânî**, IV. 133; İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 15-17 İbn Cevzi, **Zâd**, V. 19; Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 26-27; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 306.

1682 İbn Cezerî, **Neşr**, II. 306; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 752; Dimyâtî, **İthâf²**, s. 282.

1683 Nahhâs, **Me'ânî**, IV. 133.

olmak üzere Ebû Osmân en-Nehâî, es-Süddiy ve Zeyd b. Ali'nin bu kelimeyi şeddeli olarak "أمّرنا" şeklinde okuduğu da nakledilir.[1684]

Kıraatların Anlamları

1. Kelimeyi "أَمَرْنا" şeklinde okumaya göre anlam:

Bu okuyuşa göre "أَمَرْنا" kelimesinin üç farklı anlamı üzerinde durulur:

a. "أَمَرْنا" kelimesi, "أمَرَ- يَأمُرُ- أمْرا" kökünden, "emretme, komut verme, ta'limat verme" anlamındadır. Burada amaçlanan emir ise yöre halkına gelen emir ve yasaklara itaat etmelerinin istenmesidir. Bu durumda cümlede hazfedilmiş bir kısım var demektir.[1685] Buna göre "أَمَرْنا" fiilinin müteallakı olarak "بالطاعة" [itaat]kısmı takdir edilecektir.[1686] Nitekim Araplar, "أمَرْتُكَ فعَصَيْتَني / Ben sana (itaati) emrettim. Sen ise isyan ettin."[1687] derler. Ebû Amr, bunu daha açık bir şekilde "أمَرْناهُمْ بِالطّاعَةِ فعَصَوْا /*Biz onlara itaati emrettik onlar (ise)isyan ettiler.*" şeklinde ifade eder.[1688]

Ebû Hayyân da benzer şekilde âyetin "أمَرْنا مُتْرَفِيها بِالطّاعَةِ ففَسَقُوا فيها / *Onların mütreflerine*[1689] *itaat (etmelerin)i emrettik. (Ama) orada fisk yaptılar...*" anlamında olduğunu ve bu yorum şeklinin İbn Abbâs ve İbn Cübeyr'den nakledildiğini aktarır.[1690] Zemahşerî ise "أَمَرْنا" kelimesinde hazfedilmiş olan kısmın "itaat ve hayır" olamayacağını söyleyerek âyetin anlamının, *"Biz helakı yaklaşmış olan bir kavmin mütreflerine emrederiz. Onlar da fisk yaparlar..."* şeklinde olduğunu söyler.[1691] Ona göre âyette, Yüce Allah tarafından "fısk işleyin..." denmesi muhal olacağından burada bir mecâz var, demektir. Bunun da anlamı şudur: Yüce Allah bu topluma her türlü nimetini aktarmıştır. Ancak onlar, sanki bu nimetler ve ihsanlar kendilerine şehvetlerine tabi olsunlar ve masiyet işlesinler diye verilmiş gibi hareket etmişlerdir. Halbuki Yüce Allah, kendilerini sıhhatli ve güçlü olarak yaratmış, hayır ve güzellikler yapmaya muktedir kılmış ve bu nimetler vesilesiyle onlardan masiyet ve fıska karşı hayrı ve taati tercih etmelerini istemiştir. Onlar fıskı işlediklerinde ise âyette ifade edilen "söz"' yani "azap" gündeme gelmiş ve böylece helak olmuşlardır. İşte âyette kendilerinin helak olduğu ifade edilen bu insanların onca nimet ve ihsana karşı, şerr olanı tercih etmeleri karşısında mecâzen, adeta Allah onlara bu

---

1684 İbn Cinnî, **Muhteseb,** II. 15-16; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 752; İbn Cevzî, **Zâd,** V. 19; Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 24-27.

1685 Nahhâs, **Me'ânî,** IV. 134.

1686 Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 24.

1687 Nahhâs, **Me'ânî,** IV. 134.

1688 İbn Cinnî, **Muhteseb,** II. 17; Fârisî, **Hücce**, V. 9.

1689 Kelime, t-r-f kökünden türemiştir. "تَرَفا-يَتْرَفُ-تَرِفَ": bolluk, refah içinde yaşamak, bir sebze ve meyvenin sulu ve taze olması anlamına gelir. "أتْرَفَ" fiil kalıbı ise, bol bol vermek, rahat içinde müreffeh bir yaşam sürdürmek anlamındadır. (Bkz. Râğıb, **Müfredât,** s. 74; **Mu'cemu'l-Vâsît,** I. 84; Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük,** s. 87) "**مُتْرَف/mütref**" ismi ise, nimetle şımartılıp azdırılmış kimse, rahatlık ve bolluk içinde yaşayan, masraflı ve tutumsuz kişi anlamındadır. (**Bkz. Ünal, Ali, Kur'ân'da Temel Kavramlar,** Beyân Yayınları, İstanbul, 1986, s. 423-424)

1690 Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 24.

1691 Zemahşerî, **Keşşâf,** II. 628. Krş. Esed, **Kur'ân Mesajı,** II. 561: *"Ama bir toplumu yok etmeyi irade ettiğimiz zaman o toplumun refaha gömülmüş seçkinlerine son uyarı(ları)mızı iletiriz; (eğer) günahkarca yaşamaya devam ederlerse cezalandırıcı yargı o toplum için kaçınılmaz olur..."*

nimetleri güya kötülükleri yapmaları için vermiş gibi hareket etmeleri nedeniyle âyetin lafzında böyle bir ifade kullanılmıştır. Yoksa gerçek anlamda Allah'ın onlara fıskı emretmesinden bahsedilemez.[1692]

Zemahşerî'nin âyete verdiği bu mecâzî anlamı kabul etmeyen Ebû Hayyân'a göre bu kelime (أمَرْنا), hayırlı ve olumlu şeylerin yapılmasının emredilmesi anlamındadır. Mesela bizler, "أمَرْتُهُ فلَمْ يُحْسِن /Ben ona emrettim o ise iyilik yapmadı." dediğimizde, *"Ben ona iyi/meşrû olan bir şeyi yapmayı emrettim. O ise yapmadı..."* demektir. Yoksa, *"Ben ona iyilik yapmamayı emrettim..."* demek değildir.[1693] Dolayısıyla âyette, helakı hak etmiş olan kasaba halkına fısk değil güzel ve meşrû olan hükümler emredilmiştir. Zaten âyette helake sebep olan "isyan"; emir ve yasaklara karşı muhalefet sonucunda oluşmaktadır. Aynı âyetin içinde yer alan "ففسقوا فيها..." ifadesinin anlamı, *"onlar orada fısk yaptılar..."* demektir. "Fısk" ise *"Allah'ın emrine karşı muhalefet etmek"* anlamındadır ve yapılan yorumu desteklemektedir.[1694]

b. "أمَرْنا" kelimesi, şâyet "أمِرَ – يَأمَرُ– أمَرا ة أمَرَ وَ" fiilinden türediği kabul edilirse, bu durumda çoğalmak/çoğaltmak anlamındadır.[1695] Araplar, bir toplum kalabalıklaşınca *"kavim çoğaldı"* anlamında "أمِرَ القَوْمُ" ifadesini kullanırlardı. Buna göre âyetin anlamı *"Mütreflerini=şımarmış zenginlerini çoğaltırız..."* demek olur.[1696]

c. "أمَرْنا" ,"أمَّرْنا" anlamındadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere bir kısım kurrâ burada verilen anlama uygun olarak kelimeyi "أمَّرْنا" şeklinde okumuşlardır.[1697] "أمَّرْنا" ise *"çoğaltmak"*[1698] ve *"âmir ve yönetici yapmak..."* anlamında müşterektir.[1699] Bu durumda felaketi ve yok olmayı hak etmiş olan ülkelerde liyakatsiz ve ehliyetsiz kimselerin varlıkları ve edindikleri şöhretlerle seçkin bir yer işgal etmeleri, o toplumun yok olmasının kaçınılmaz sonucu olacaktır. Çünkü bu tür mütref kimselerin çoğalması ve yönetimde söz sahibi olması, ülkenin emin ellerden gitmesi demektir. Nitekim "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا /*İşte biz bu şekilde her kentte ileri gelenleri, oranın suçluları kıldık ki orada hile yapsınlar...*" âyeti de bu yorumu desteklemektedir.[1700] Buna göre âyetin anlamı, *"...Mütreflerini onların başına yönetici yaparak[ya da sayısını artırarak] musallat ederiz."* demek olur.[1701]

1692 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 628-629.
1693 Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 25.
1694 Geniş bilgi için bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 26-27.
1695 **Mu'cemu'l-Vasît**, s. 26.
1696 Ferrâ, **Me'ânî**, II. 119; Taberî, **Câmi'**, VIII. 52; Nahhâs, **Me'ânî**, IV. 135; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 752; İbn Cevzî, **Zâd**, V. 19. Zemahşerî de bu görüşü yorumsuz olarak aktarır. Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 629.
1697 İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 15-16; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 752; İbn Cevzî, **Zâd**, V. 19; Ebû Hayyân, **Bahr**, VII. 24-27.
1698 İbn Cinnî, **Muhteseb**, II. 17.
1699 Nahhâs, **Me'ânî**, IV. 136; İbn Cevzî, **Zâd**, V. 19.
1700 Taberî, **Câmi'**, VIII. 51.
1701 Fârisî, **Hücce**, V. 92; Nahhâs, **Me'ânî**, IV. 135; İbn Cevzî, **Zâd**, V. 18-19. " سلطنا مترفيها

2. "أَمَّرْنَا" şeklindeki kıraatın anlamı:

Bu kalıbın da kelimenin sülasi anlamından ve teşditli anlamından farklı bir anlamı bulunmamaktadır. Benzer şekilde kelimenin mufâale babında "آمَرْنَا" şeklinde okunmasında da emretmek, âmir ve yönetici yapmak ve çoğaltmak gibi anlamlar bulunmaktadır. Ancak bu anlamlar arasında daha çok "çoğal (t)ma" anlamının öne çıktığı söylenmiştir.[1702] Eğer (çoğal (t)manın mübalağalı şeklini göz önüne alırsak kelimeyi *"... mütrefleri çoğaltırız..."*[1703] şeklinde çevirmek mümkündür. Kelimenin gerek "آمَرْنَا" gerekse "أَمَّرْنَا" kıraatının anlam olarak "çoğaltma" anlamında olduğunu savunanlar, bu fiilin "*...emrederiz*" şeklindeki diğer anlamının kabul edilmesi durumunda bu emrin sadece mütreflere yapılmasının sorumluluk açısından muhal olduğunu ileri sürerler.[1704] Onlara göre kelimenin *"...âmirler yaptık"* şeklindeki anlamı da isabetli değildir. Çünkü bu durumda, toplumda bir çok yöneticinin bulunması gerekecektir. Allah, masiyetlerin yeryüzünde çoğalması ile bir topluma müdahale edebileceğini bildirmektedir. Bu nedenle Allah (cc) *"Ey iman eden kullarım, benim arzım geniştir. Sadece bana kulluk edin"* (Ankebût, 29/56) buyurarak inananların bu tür masiyetlerin olduğu toplumlardan iyilerin ve iyiliklerin hakim olduğu yerlere hicret etmelerini istemiştir. Dolayısıyla onlara göre, "آمَرْنَا ،أَمَّرْنَا" ya da "أَمَرْنَا" kıraatlarından kastedilen, mütreflerin toplumda çoğalmasıdır.[1705] Buna göre âyetin toplu meali şu şekilde olacaktır: *"Biz bir kenti helak etmek istediğimiz zaman o ülkenin varlıklı/şımarık seçkin kimselerini çoğaltırız. Onlar kötülük işlerler; böylece o ülke helake müstahak olur."*[1706]

Her üç kıraatı göz önüne aldığımızda ise şunlar söylenebilir. Yüce Allah, bir ülkeyi yok etmek istediği zaman, öncelikle ülkenin varlıklı/kendilerini ahlakî endişelerden uzak tutan/şımarık servet sahiplerine mal ve mülk bahşederek onları ülkede zengin ve güç sahibi yapar. Onlar ülkenin yönetiminde söz sahibi olurlar ve Allah tarafından kendilerine ilahî emir ve yasaklara -kendilerine gönderilen elçiler aracılığıyla- uymaları istenir. Mütrefler de bunlara itaat etmezler, helak olmaları mukadder olur. Burada sözü edilen kimseler (mütrefler) zenginliklerine, toplumsal konumlarına dayanarak toplumlarında fiilî liderliği temsil eden ve dolayısıyla nüfuzları altındaki kimselerin davranışlarından da ahlaken sorumlu olan kimselerdir. İşte bu tip kimselerin ülke üzerinde hakim ve etkili olmaları, dahası çoğalmaları, ülkenin toplumsal çöküşünün ve helakinin habercisi olacaktır.

Görüldüğü üzere her üç kıraat da âyete ayrı bir anlam katmakta ve ele alınan konunun bir zaviyesini açıklığa kavuşturmaktadır. Bunlar arasından tercih etme yerine bir müfessire düşen ortaya çıkan mana zenginliklerini dikkate alarak ilahî mesajı kendi yaşadığı dönemin hadiseleriyle tekrar ve yeniden okumaya çalışmaktır.

بالإمارة"

1702 **Mu'cemu'l-Vasît,** s. 26.

1703 Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 214; Fârisî, **Hücce,** V. 92.

1704 Fârisî, **Hücce,** V. 93.

1705 Fârisî, **Hücce,** V. 93.

1706 Bkz. **Diyânet Meali,** s. 282; Ateş, **Meal,** s. 282.

Bu kalıplarda okunan başka örnekler de bulunmaktadır. Ancak bu iki örnekle yetiniyoruz.[1707]

D. Fiilin "فَعَلَ" ve "تَفَعَّلَ" Kalıbında Okunmasına Dair Örnek

Bazı yerlerde kimi kurrâ tarafından bir kısım fiillerin sülâsî kalıpla okunurken aynı fiilin diğer kurrâca tefa'ul kalıbında okunduğuna da şahit olmaktayız. Bunun örneğini "فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ" (Hac, 22/31) âyetinde geçen "فَتَخْطَفُهُ" kelimesinde[1708] ve "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرآنِ لِيَذَّكَّرُوا" (İsrâ, 17/41) âyetindeki "لِيَذَّكَّرُوا" kelimesinde açıkça görmekteyiz.[1709]

Bu konuda fıkhî yönü ağır basan bir kıraatı burada ele almak istiyoruz:[1710]

Örnek 1: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ /*Bir de sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: Bu bir rahatsızlıktır. Onun için adet sırasında kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar, kendilerine cinsel yaklaşmada bulunmayın. Temizlendikten sonra, Allah'ın izin verdiği şekilde onlara yaklaşın. Allah tevbe ile kendisine dönenleri sever, temizlenenleri de sever.*" (Bakara, 2/222)

Bu âyette geçen "يطهرن" kelimesinde iki kıraat vardır: İbn Kesîr, Nâfî, Ebû Amr, İbn Âmir, (Âsımdan naklen) Hafs, Yakub ve Ebû Cafer metinde yazıldığı üzere "حَتَّى يَطْهُرْنَ" şeklinde okurken; (Âsımdan naklen) Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef ise "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde okumuşlardır.[1711]

Kıraatların Anlamları

a. Kelimeyi cezzimli olarak "يَطْهُرْنَ" şeklinde okumaya göre anlam:

Bu şekilde okumaya göre fiil, kadının âdetinin bitmesi ve kanının kesilmesini ifade eder. Buna göre âyetten Allah'ın hayızlı kadınların âdet kanları kesilinceye kadar onlara yaklaşmayı yasakladığı ve yasağın kanın kesilmesiyle sona erdiği anlaşılmaktadır.[1712]

Ebû Ali el-Fârisî, bu âyette yer alan fiilin, kadının âdet görmesi anlamındaki "يَطْمُثُ/طَمَثَ" fiilinin tersine olarak "يَطْهُرُ/طَهَرَ" şeklinde okunmasının kıyasa daha uygun olduğunu söyler.[1713] İbn Kuteybe'ye göre "يَطْهُرْنَ" fiilinin anlamı, kadınlarda âdet kanının kesilmesidir. Nitekim, kadının âdeti bitince su ile gusletmese de "طَهُرَتِ الْمَرْأَةُ /*Kadın temizlendi...*" denilir.[1714]

[1707] Mesela bkz. "يَخْدَعُونَ/يُخَادِعُونَ" (Bakara, 2/9; A'râf, 7/142); "وَاعَدْنَا/وَعَدْنَا" (Bakara, 2/51); "وَلَا تَقْتُلُوهُمْ/وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ" (Bakara, 2/191); "فَأْذَنُوا/فَآذِنُوا" (Bakara, 2/279); "يَقْتُلُونَ/يُقَاتِلُونَ" (Âl-i İmrân, 3/21); "عَقَدْتُمْ/عَاقَدْتُمْ" (Mâide, 4/89); "دَارَسْتَ/دَرَسْتَ" (En'âm, 6/105).

[1708] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 436; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 879; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 326.

[1709] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 436; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 879; İbn Cezerî, Neşr, II. 326.

[1710] Diğer örnekler için bkz. Âl-i İmrân, 3/79 (بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ / بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ); Meryem, 19/67 (يَذْكُرُ / يَذَّكَّرُ); Furkân, 25/50 (لِيَذْكُرُوا / لِيَذَّكَّرُوا) ve Mülk, 67/27 (تَدْعُونَ / تَدَّعُونَ).

[1711] Ezherî, **Me'ânî**, s. 76; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 96; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 326; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 227; Muhaysin, **Muğnî**, I. 247; Bâzemûl, **Kıraât**, II. 482; Kerîm, **Kıraât**, s. 35.

[1712] Ferrâ, **Me'ânî**, I. 143. Taberî, İkrime ve Mücâhid'e ait olan nakillerle bu görüşün sahiplerine ait olan görüşlere yer verir. Bkz. Taberî, **Câmi'**, II. 397.

[1713] Fârisî, **Hücce**, II. 322.

[1714] İbn Cevzî, **Zâd**, I. 248.

Buna göre âyetin anlamı, *"...Kadınlara, âdet kanları kesilinceye kadar ...yaklaşmayın..."* [1715] şeklinde olacaktır.

b. Kelimeyi şeddeli olarak "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde okumaya göre anlam:

"يَطَّهَّرْنَ" fiilinin aslı, "يَتَطَهَّرْنَ"dir. Tâ (ت) harfi tı (ط) harfine mahreçlerinin yakınlığı nedeniyle idğâm edildiğinden bu şekilde okunmuştur.[1716] Kelimenin bu şekilde mübalağa kalıbında okunmasına göre, kadının âdet kanının kesilmesi yanında bu halinden artı bir temizlikte bulunması istenmektedir. Bu temizlenme, kimilerine göre âdet sonrası kadının tüm bedenini yıkaması (gusül), kimilerine göre namaz abdesti alması, bir kısım âlimlere göre ise kadının fercini yıkamasıdır. Bundan sonra kocası ile ilişkisi helal demektir.[1717] Buna göre anlam, *"Onlara (âdetleri bittiğinde avret mahallerini su ile yıkamak sûretiyle ya da abdest almak ya da tüm bedenini yıkamak sûretiyle iyice) temizleninceye kadar yaklaşmayın..."* şeklinde olur.[1718]

Mezhep imamlarının bu hususta farklı görüşleri bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre âyette yer alan bu kelimenin "يَطْهُرْنَ" şeklinde tahfifli olarak okunması durumunda anlamı, kadının kendiliğinden temizlenmesi, yani hayzın sona ermesi şeklindedir. Ancak kelimenin şeddeli olan "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde okunması durumunda ise anlamı, insanın çaba sarf ederek kendini temizlemesidir. Buna göre eğer kadının âdeti, âdet süresinin son limiti olan on günün sonrasında bitecek olursa erkek, kadın gusletmeden ona yaklaşabilir. Ama kadının âdeti on günden önceki bir zamanda bitecek olursa, bu durumda erkeğin eşine yaklaşmadan önce onun yıkanması gerekecektir.[1719]

Mâlik, Zührî, el-Leys, Rabîa, Ahmed, İshak ve Ebû Sevr'e göre kan kesilince münasebette bulunabilmek için kadının yıkanması gerekir. Ebû Hanife'nin görüşünün aksine bu âlimlere göre, "يَطْهُرْنَ" ile "يَطَّهَّرْنَ" fiil kalıplarının her ikisinin de anlamı aynıdır. Onlara göre âyetin anlamı, *"...su ile temizlenmeden, onlara temas etmeyin. Onlar (su vs. ile) temizlendikten sonra kendilerine temas edebilirsiniz."* demektir. Çünkü Allah, âyetin sonunda *"Allah, tevbe edenleri sever, temizlenenleri sever."* demiştir. Bu da gösterir ki âyette geçen "يَطَّهَّرْنَ" fiili, su ile temizlenmek anlamındadır.[1720]

Tâvus ve Mücâhid'e göre de kan kesildikten sonra kadın, münasebette bulunabilmek için yıkanır ama, cünüplükten yıkanır gibi yıkanmasına lüzum yoktur. Sadece abdest alması kafîdir.[1721]

Kadının âdet sonrası gusletmesini ifade eden teşditli kıraatı savunan çoğunluğun görüşünü destekleyen delillerden bazıları şunlardır:

a. "يَطْهُرْنَ" fiili, sülâsî "طَهُرَ- يَطْهُرُ - طُهْرًا" fiilinden türemiş lâzım [geçişsiz] bir fiildir ve bu fiilin anlamına göre kişinin yaptığı temizlikte bir katkısı ve çabası yoktur. Buna göre kelimeden anlam itibariyle kanın-kendiliğinden-

---

[1715] Taberî **Câmi'**, II. 397; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 96; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 326.
[1716] Taberî, **Câmi'**, II. 397; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 249.
[1717] Taberî, **Câmi'**, II. 398.
[1718] Nahhâs, **Me'ânî**, I. 183; Taberî, **Câmi'**, II. 398.
[1719] Sâbûnî, Muhammed Ali, **Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm**, Dirâsât, İstanbul, ts. ys., I. 301.
[1720] Sâbûnî, **Tefsîr**, I. 301-302.
[1721] Sâbûnî, **Tefsîr**, I. 302.

kesilmesi anlaşılır. Ancak fiil tef'il babına aktarıldığında kişinin ortaya çıkan eylemde bir kesbi ve müdahalesi vardır. Bu nedenle âdeti sona ermiş olan kadının yapması gereken de gusletmesi[temizlenmesi]dir.[1722]

b. Şeddesiz "يَطْهُرْنَ" kıraati, hayızı bitmiş kadına yaklaşma ihtimalini vermiş olsa da âyetin bir sonraki kısmında; "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ /...Temizlendikleri zaman onlara Allah'ın emrettiği yerden varın..." ifadesi teşditli kıraatı desteklemektedir.[1723]

c. "التطهر" kelimesi sünette gusül anlamında kullanılmaktadır.[1724]

d. Sahâbeden Ömer b. Hattâb, Ubâde b. Sâmit ve Ebu'd- Derdâ'nın görüşü de bu yöndedir.[1725] Şa'bî bu konuda içlerinde Ebû Bekir, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın da bulunduğu 13 sahâbîden aynı görüşü rivâyet etmiştir.[1726] Nitekim İbn Abbâs, âyeti "*... Onlara kandan kesilinceye kadar yaklaşmayın. Su ile yıkandıklarında da Allah'ın emrettiği yerden onlara varın...*" şeklinde yorumlarken[1727] Enes b. Mâlik'in mushafında bu âyet, "وَلَا تَقْرَبُوا النِّسَاءَ فِي مَحِيضِهِنَّ وَاعْتَزِلُوهُنَّ حَتَّى يَتَطَهَّرْنَ / *Kadınlara adetleri döneminde yaklaşmayın. Temizleninceye kadar onlardan uzak durun*"[1728] şeklinde yer almıştır. Ubeyy b. Kâ'b ise kelimeyi "يَتَطَهَّرْنَ" şeklinde okumuştur bu okuyuş da aynı anlamı desteklemektedir.[1729] Her ne kadar Enes b. Mâlik'in okuyuşu resm-i hatta muhalif olsa da âyeti tefsîr çerçevesinde cumhurun okuyuşunu destekler mahiyettedir.[1730]

e. Ayrıca kadının âdeti bitip gusül yapmadan kendisine yaklaşmayı helal saymayanlar fukahânın çoğunluğudur. Yukarıda isimleri geçtiği üzere İmam Mâlik, Evzâî, Şâfiî, Sevrî ve Ahmet b. Hanbel bu görüştedir.[1731]

Buna karşın az önce aktarıldığı üzere Hanefîler, her iki kıraatı göz önüne alarak farklı bir açıklamada bulunmuşlardır. Onlar, tahfîfli kıraatı, kanın hayız müddetinin en çoğu olan on günün sonunda kesilmesi; şeddeli kıraatı ise kanın on günden daha az bir zamanda kesilmesi şeklinde yorumlayarak, birincisinde cinsel ilişki için kanın kesilmesini yeterli görmüşler, ikincisi için ise, yıkanmayı ya da bir namaz vaktinin geçmesini şart koşmuşlardır.[1732] Bu konuda Hanefî âlimlerden Cassâs, "يَطْهُرْنَ" kelimesinin tahfîfli okunduğunda yıkanmayı değil, kanın kesilmesini ifade ettiğini, çünkü hayızlı bir kadının kan kesilmeden önce yıkanmasının hayzı sona erdirmeyeceğini, bu nedenle bu kelimenin, kadının hayızdan kurtulmasına neden olan kanın kesilmesi şeklinde tek bir manası olduğunu belirtir. Teşditli kıraat (يَطَّهَّرْنَ) konusunda ise şunları söyler: *"Kelime*

[1722] Bâzemûl, **Kırâât,** II. 485.
[1723] Taberî, **Câmi',** II. 399; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** I. 326.
[1724] Bkz. Buhârî, Hayz, 12; Müslim, Hayz, 13.
[1725] Mekkî, **Keşf,** I. 294.
[1726] Mekkî, **Keşf,** I. 294.
[1727] İbn Abbâs, **Tefsir,** s. 106; Bu görüş, Mücâhid, İkrime, Hasan, Mukatil b. Süleyman, Leys b. Sa'd ve diğerlerinin de katıldığı görüşdür. İbn Kesîr, **Kur'ân Tefsîri,** I. 260.
[1728] Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 424.
[1729] Kurtubî, **Câmi',** III. 59.
[1730] Ebû Hayyân, **Bahr,** II. 424.
[1731] Kurtubî, **Câmi',** III. 59.
[1732] Dağ, **Kıraat,** s. 189 vd.

şeddeli okunduğu zaman da kanın kesilmesi ve yıkanma olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Tahfifli kıraat bir mana ifade ettiğinden muhkem, şeddeli kıraat iki mana ifade ettiğinden müteşâbihtir. Biri muhkem diğeri müteşâbih olan kıraatlardan, müteşâbih olanı muhkeme hamletmek gerekir. Böylece her iki kıraatın manası bir kıraatta toplanmış olmakta ve artık kanın kesilmesi, kadına yaklaşmanın serbest olmasını gerekli kılmaktadır."[1733]

Benzer ifadelere sahip olan bir diğer Hanefî âlim Ebu'l-Leys de şâyet bir kelimede iki farklı kıraat varsa her iki kıraatın da iki âyet mesabesinde olduğunu söyler.[1734] Ele aldığımız bu âyetleri bu görüşüne delil olarak sunan Ebu'l-Leys, şu bilgilere yer verir: "*...Biz her iki kıraatla da amel ederiz. Şâyet kadının hayız günleri on günden az ise ona kendisi gusül yapmadan veya namazın vakti geçmeden yaklaşmak caiz olmaz. Şâyet kadının hayız günleri on gün ise ve kan kesilip on gün tamamlanmış olursa bu durumda kadına gusül etmeden de yaklaşmak caiz olur. Buna göre bu âyetteki* (فإذا تَطَهَّرْنَ) *yani hayızdan temizlenirlerse demektir.* "فأتوهن من حيث أمركم الله" *ifadesi ise "...Onlara (hayızları bittiğinde yıkanmadan) cima mahallerinden yaklaşarak ilişkide bulunabilme ruhsatı sunmaktadır..."* demektir.[1735]

Görüldüğü üzere bu âyette Hanefîler, sahîh olan her iki kıraatı bire indirme yerine her iki kıraatı da birlikte kabul ederek yorumlamaya giderken diğer mezhep imamları ise kıraatlardan birini alarak diğer okuyuşu bu kıraata göre yorumlama yoluna gitmişlerdir. Buna göre onlar, tahfifli kıraatı, âdetin son limiti olan on gününe, teşditli kıraatı ise bu günden daha önceki zamanda olan âdetin bitişine hamletmişlerdir. Ancak onların kıraatlar arasında böyle bir ayrıma gitmeleri diğer mezhep imamları tarafından eleştirilerek kabul görmemiştir.

Suyûtî bu şekil bir yoruma "بَعِيدٌ جِداً / Cidden uzak bir ihtimal" derken,[1736] Kurtubî ise "Fasihlerin ve ediplerin sözlerinde böyle bir görüşe yer yoktur..." der.[1737] el-Kiya el-Harrâsi (öl. 504/110) Cassâs kanalı ile az önce naklettiğimiz "*Biz her iki kıraat ile de amel ediyoruz*" şeklindeki mezhebin genel görüşü ile alakalı olarak, *"Bu uzak bir görüştür. Çünkü âyetin devamındaki "*فإذا تَطَهَّرْنَ ***/Onlar tam temizlendikleri zaman..."*** *sözünü, on günden aşağısı için kanın kesilmesi, on günden yukarı için yıkanma manasına almak, o sözü hakikî manasından uzaklaştırmak demektir. Eğer âyet ayrı ayrı iki hali içine alsaydı, sözün gelişi bir yerde "*حتى يغتسلن ***/ yıkanıncaya...***"; diğer yerde de "*حتى لا تغتسلن ***/yıkanmayana kadar..."*** *şeklinde olurdu. Sözün bu şekilde isti'mal edilmesi ise, maksadı beyân edici değildir."* demiştir.[1738]

Taberî de bu iki kıraattan teşditli kıraata olan anlamı tercih etmiş, bu iki kıraat konusundaki yorumlar arasında en evla olanın, aynı âyette "فإذا تَطَهَّرْنَ/*...temizlendiklerinde*" *ifadesinin* "تَطَهَّرْنَ لِلصَّلَاةِ" "*[namaz için] temizlendikleri*

[1733] Dağ, **Kıraat**, s. 189 vd. (Cessâs, **Ahkâm**, I. 476-477'dan naklen)
[1734] Semerkandî, **Bustân**, s. 46.
[1735] Semerkandî, **Bahr**, I. 147.
[1736] Suyûtî, **İklîl**, s. 51.
[1737] Kurtubî, **Câmi'**, III. 60.
[1738] Yıldırım, **İlkiya el-Harrâsî**, s. 59 (İlkiya el-Harrâsî'nin **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I. 137'den naklen)

zaman..." anlamında olduğunu, dolayısıyla kadına âdet kanının kesilmesi ile yaklaşmanın caiz olmadığını söylemiş ve âdeti bitmiş olan kadına gusül yapmadan ilişkide bulunmanın tüm ümmetin icmâsı ile haram olduğu görüşünü aktarmıştır.[1739] Benzer kanaat diğer mezhep imamları ve otoriteleri tarafından da ifade edilmiştir.[1740] İsabetli olan da bu olsa gerektir. Çünkü âyetin bağlamı dikkate alındığında ikinci kısımda geçen "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" kısmı, birinci kısmı açıklar mahiyettedir. Şeddesiz kıraat âdetin bitmesi anlamına muhtemel olsa da teşditli okumada kadının yıkanması anlamı daha güçlü görünmektedir. Âyetin sonunda Allah'ın tevbe edenleri ve temizlenenleri sevdiği vurgulanmaktadır ki burada da kadının yapması gerekecek temizliğe işaret vardır. İhtiyata uygun olan da budur.

Meallerimizin bir kısmı, her iki kıraatın anlamını aynı şekilde verirken; diğer bir kısmı ise tahfifli kıraat ile teşditli kıraatı verdikleri anlamda hissettirmişlerdir.[1741]

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde sülasi ve mezîd kalıplar çerçevesinde farklı okuyuşlardan misaller aktarılmış oldu. Bu örnekler dışında başka kalıplar ve onlara ait örnekler bulunmaktadır. Bunların çoğunda sülasî ve mezîd kalıp arasında ciddî bir değişim gözlemlenmemektedir.[1742]

6. Fiilin İsim ya da İsmin Fiil Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Kıraat imamlarının ihtilaflarının tezahür eden örneklerinden biri de imamlardan bir kısmının bazı kelimeleri fiil olarak okurken diğerlerinin ise aynı kelimeyi isim olarak okumalarıdır.

Diğer başlıklarda olduğu gibi burada da sahîh kıraatlar kapsamında yer alan bu ihtilaflardan bazı örnekler ve bunların anlamları üzerinde durulacaktır.

Örnek 1: " قَالَ يَانُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ / *(Rabb'ı):"Ey Nûh, dedi, o senin âilenden değildir.*

[1739] Taberî, **Câmi'**, II. 399.

[1740] Bkz. İbn Kudâme, **Muğnî**, I. 353; İbn Rüşd, **Bidâye**, I. 42 vd.; San'ânî, **Sübül**, I. 104; Şevkânî, Neyl, I. 342-345.

[1741] Bkz. Elmalılı, **Meal**, s. 34; Çantay, **Meal**, s. 35; Öztürk, Y.N., **Meal**, s. 36; Bilmen, **Meal**, s. 36; Ateş, **Meal**, s. 34; **Diyânet Meali**, s. 34; **Atay**, **Meali**, s. 34; Yıldırım, **Meali**, s. 34. Bu meallerden bir kısmında hem tahfifli, hem teşditli kıraata yer verenler olduğu gibi (Hasan Basri, Ali Fikri ve Yaşar Nuri mealleri); kıraatlar arasında bir ayrıma gitmeden her iki kelimeyi aynı çevirenler de (Ateş ve Atay mealleri) olmuştur. Halbuki yukarıda görüldüğü üzere âyette iki kıraattan kaynaklanan farklı bir anlam bulunmaktadır.

[1742] Mesela, if'âl ve tef'îl babında olmak üzere Bakara, 2/132. âyette bir fiil "وَوَصَّى" ve "وَأَوْصَى" diye iki şekilde okunmuştur. Her iki okuyuşta da anlam yönünden vurgu dışında bir farkın olmadığı bilinmektedir. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 64; Mekkî, **Keşf**, I. 265) Benzer şekilde Bakara, 2/126. âyette geçen "فأمتعه" kelimesi "فَأُمْتِعُهُ" ve "فَأُمَتِّعُهُ" şeklinde okunmuştur ve anlam açısından aralarında bir fark yoktur. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 63) Aynı şekilde "بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ" (Neml, 27/66) âyeti kimi kurrâ tarafından "بَلْ أَدْرَكَ عِلْمُهُمْ" şeklinde okunmuştur. (Bkz. İbn Cezerî, **Neşr**, II. 339; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 339). Ancak kelimenin "أدْرَكَ، ادَّارَكَ، أدْرَكَ، تَدَارَكَ" şeklindeki farklı kalıplarının farklı bir anlamı bulunmamaktadır. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 361) Son bir örnek olmak üzere ifade edelim ki En'âm, 6/125. âyette yer alan "يصعد" kelimesi " يَصْعَدُ يَصَّعَّدُ" ve "يَصَّاعَدُ" şeklinde okunmuştur. Fakat her üç farklı okuyuşta da anlam "*yükselmek, yukarı çıkmak*" manasında odaklaşmaktadır. (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 168-169; Fârisî, **Hücce**, III. 402-404; Mekkî, **Keşf**, I. 451; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 502-503)

O(nûn yaptığı veya senin bu isteğin), yaramaz bir iştir. Bilmediğin bır şeyi benden isteme. Sana cahillerden olmamanı öğütlerim." (Hud, 11/46)

Bu âyette geçen "انه عمل غير صالح" cümlesi farklı şekillerde okunmuştur. Yakub ve Kisaî âyette geçen "عمل" kelimesini, "عَمِلَ" şeklinde mâzî bir fiil olarak okumuştur. Bu durumda fiilin fâili kelimede yer alan müstetir zamir "هُوَ" dir. Mef'ûlü ise "غَيْرَ صالِح" kısmıdır. Bu okuyuş, İbn Abbâs, İkrime ve Urve'den de rivâyet edilmiştir.[1743] On kıraattan diğerleri ise "إنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِح" şeklinde okumuşlardır. Bu durumda her iki kelime, "إنَّ"nin haberi olarak merfû şeklinde i'râb alacaktır.[1744]

Kıraatların Anlamı

a. Yakub ve Kisâî'nin okuyuşuna "إنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صالِح" göre cümlenin anlamı:

Bu okuyuşa göre "إنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صالِح" cümlesinin takdiri " إنَّهُ عَمِلَ عَمَلا غَيْرَ صالِح" şeklindedir. Buna göre cümlede mevsuf hazfedilmiş, sıfat onun yerine konulmuştur.[1745] Buna göre anlam, *"...Ey Nûh, dedi, o senin ailenden değildir. O, Sâlih olmayan bir iş yaptı..."* şeklinde olacaktır.[1746]

Bu okuyuşu tercih edenler, Ümmü Seleme, Esmâ bint Yezîd ve Âişe kanalı ile gelen habere göre Nebî (sav)'in bu âyeti, "إنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صالِح" şeklinde okuduğunu delil olarak sunarlar.[1747]

Bu âyette Hz. Nûh'un iman etmeyen oğlu ile olan diyalogu ele alınmaktadır. Bilindiği üzere bu peygamber, vahyî gözetimle yaptığı gemiye inananları bindirmesi konusunda Allah'tan emir aldığında, bu teklifi kendi ailesinden olan oğluna da götürerek onun iman etmesi ve inananlara katılarak gelecek olan tufandan kurtulması için yalvarmıştı. Ancak oğlu bu teklifi kabul etmemiş; dağa tırmanarak yağmur ve sel felaketinden kurtulabileceğini söylemişti.[1748] Hz. Nûh, Allah'a olan yakarmasında kafirlerden yeryüzünde hiç kimseyi bırakmamasını isterken[1749] gelecek felaketten ailesinin kurtulmasını da Allah'tan istemişti. Tufan sonrası oğlunun boğulanlardan olması üzerine, Allah'a tekrar niyaz ederek oğlunun boğulanlardan olduğunu, halbuki Onun

---

1743 İbn Hâlevey, **Hücce**, s. 187, Mekkî, **Keşf**, I. 530; Dânî, **Teysîr**, s. 102; İbn Cezerî, Neşr, I. 287; Kurtubî, **Câmi'**, IX. 32.

1744 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 187, Mekkî, **Keşf**, I. 530; Dânî, **Teysîr**, s. 102; İbn Cezerî, Neşr, I. 287.

1745 İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 283; İbn Meryem, **Mûdah**, II. 648.

1746 Ferrâ, **Me'ânî**, II. 18; Beydâvî, **Envâr**, III. 330; Âlûsî, **Rûh**, XII. 69.

1747 Bkz. Suhbân, Hafs b. Ömer b. Abdilazîz b. Sahban b. Adiyy(öl. 246/860), **Cüz'ün fîhî Kıraâtu'n-Nebî**, tahk. Hikmet Beşir Yâsin, Mektebu'd-Dâr, Medîne-i Münevvera,1988, s. 110-112; Dûrî, **Kırâât**, s. 44; Tirmizî, Kırâât, 2 (Hud suresi, hn. 2931-2932); Ebû Dâvûd, Esma b. Zeyd kanalıyla, **K. Hurûf ve'l-Kırâât babı** (hn. 3983); Ayrıca Ferrâ da Âişe kanalıyla benzer rivâyette bulunmuştur. Bkz. Ferrâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, II. 17-18. Taberi, bu haberi nakleden râvinin Ümmü Seleme ile Esmâ b. Yezîd arasında tereddüt göstermesini gerekçe göstererek senedinin sahîh olmadığını ve illetli olduğunu söylemiştir; ayrıca Taberî, bu şekilde bir okuyuşu kurrânın (قراءة الأمصار) okuduğunu bilmediğini ancak haleften bazılarının bunu okuduğunu aktarır. Bkz. Taberî, **Câmi'**, VII. 53. Taberî, her ne kadar böyle dese de bu kıraat, Hz. Ali, İbn Abbâs, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin okuduğu bir kıraat şekli olarak, makbûl kıraatlar arasındadır. Bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, VI. 162; Âlûsî, **Rûh**, XII. 69.

1748 Bkz. Hûd, 11/41-44.

1749 Nûh, 71/26.

kendisine ailesini kurtaracağına dair söz verdiğini ifade etmişti. Belki bu isteğini evladına olan babalık şefkatiyle yapıyordu.[1750] Ancak Hz. Nûh'un bu talebi doğru değildi. Çünkü bu çocuk, gerçek anlamda ailesinden değildi. Zira o, babasının getirdiği tevhid dinini reddetmişti. Halbuki dinde aslolan nesep yakınlığı değil, din yakınlığı idi. Evet, gerçekte bu çocuk, Hz. Nûh'un oğlu olmasına oğluydu, ancak gerek yaptığı iş, gerekse niyet itibariyle babasına muhalefet etmiş olması yüzünden [1751] -bu kıraatta da ifade edildiği üzere- yanlış yerde duruyordu.

Yüce Allah'ın tüm peygamberlere ifade ettiği temel bir gerçek şu idi. Kâfir olan kimselere, onlar bu hallerine devam ettikleri sürece velevki çok yakınları da olsa hayır duada bulunmak asla doğru değildir. Bir dönem Hz. İbrahim de babasının affı için böyle bir duada bulunmuş, hatta Hz. Peygamber ve ashabı için bu olay vahiy konusu yapılarak aynı konuda İbrahim'in geçici olan bu durumunu örnek almamaları istenmişti.[1752] Kısacası, tüm peygamberler için geçerli olan bu husus, Hz. Nûh (sav) için de geçerliydi. Dolayısıyla iman etmemiş oğlu için Allah'tan onun affını ve kurtuluşunu istemesi doğru olamazdı. Bir Nebî olarak Hz. Nûh, Allah'tan aldığı bu ikazı dikkate alarak oğlu için yaptığı niyazdan dolayı Ondan af dilemiştir.[1753]

Sonuç olarak Yakub ve Kisâî'nin bu kıraatına göre, Hz. Nûh'un oğlu için yaptığı duâya cevap verilmiş ve oğlunun sâlih olmayan [küfür ve şirk gibi] işler yapması nedeniyle kurtulmasını istemesinin doğru olmadığı konusunda Hz. Nûh (sav) uyarılmıştır.

b. Cumhurun "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" okuyuşuna göre cümlenin anlamı

Bu kıraata göre âyetteki cümlede yer alan zamir (إنـه), Hz. Nûh'un daha önceki âyette çocuğu için yaptığı, *"Ey Rabbim, benim çocuğum kendi ehlimdendir..."* (Hûd, 11/45) şeklindeki duasına dönmektedir. Buna göre Yüce Allah, Hz. Nûh'a "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" ifadesiyle, *"Kafir bir adamın kurtulması için bana yaptığın duâ uygun değildir."* [1754] demiş olmaktadır.

Müfessirlerin bazıları, bir peygamberin Allah'tan uygun olmayan şeyleri istemesinin muhal olması fikrinden hareketle buradaki zamiri Nûh (sav)'a değil oğluna râcî kılmışlardır. Nitekim Ebû Hayyân, bu zamirin Hz. Nûh'un oğlu dışında bir kimseye râcî olmasının zorlama ve (bu yorumun) sapma olduğunu ayrıca Kur'ân'a uygun düşmediğini ifade eder.[1755] Bu nedenle onlar, âyeti tefsîr ederken, *"Senin sözünü ettiğin oğlun, rüşt sahibi bir kişinin yapmaması gereken bir işi yapmıştır..."* veya *"...sâlih olmayan bir amelin sahibidir..."* demişlerdir.[1756]

1750 **Mecmûa mine't-Tefâsîr**, III. 330 (Hazin bölümü)

1751 İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 283.

1752 Bkz. Tevbe, 9/114-115; Meryem, 19/41-47; İbrahim, 14/41; Mümtehine, 60/4.

1753 Hûd, 11/47 *"... Rabb'im bilmediğim bir şeyi senden istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamazsan, bana acımazsan, ziyana uğrayanlardan olurum!"*

1754 "إنَّ سُؤَالَكَ إِيَّايَ أَنْ أُنْجِيَ رَجُلًا كَافِرًا عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ" Bkz. İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 283. Taberî'nin izahı şöyledir: *"Senin çocuğun konusunda benden istediğin şey dinine muhaliftir..."* Bkz. Taberî, **Câmi'**, VII. 54.

1755 Ebû Hayyân, **Bahr**, VI. 162.

1756 Bkz. Taberî. **Câmi'**, VII. 54; Beğavî, **Me'âlim**, II. 386; İbn Cevzî, **Zâd**, IV. 114; Ebû Hayyân,

Kanaatimize göre Hz. Nûh'un oğlu için yaptığı dua nedeniyle ikaz edilmesinin onun ismetine zarar verecek bir yönü yoktur. Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere Kur'ân'da bir çok peygamberin bir çok konuda ikaz edildiğini görüyoruz. İsmetten anlaşılması gerekecek husus, peygamberin Allah'tan aldığı direktifler doğrultusunda hareket etmesi, hata yapsa da ikaz edildiğinde doğru olanı tercih etmesi ve yanlışta ısrar etmemesidir. Yukarıdaki âyette bir peygamber babalık şefkatinin bir sonucu olarak yavrusunun bağışlanmasını Allah'tan istemiştir. O da bu isteğinin doğru olmadığını, oğlunun yanlış bir seçim yaptığını, inkarı ve küfrü tercih ettiğini kendisine hatırlattığında bu Nebî yaptığı dua nedeniyle kendisinden bağış dilemiştir. Nitekim daha sonraları Allah'a karşı yaptığı bir duasında Hz. Nûh'u *"Rabbim, beni, anamı-babamı,* ***inanarak evime gireni,*** inanan *erkek ve kadınları bağışla, zâlimlerin de sadece helakini çoğalt."* (Nûh, 71/28) derken görüyoruz. O bu duasıyla Allah tarafından kendisine yapılan uyarıyı nasıl dikkate aldığını ve peygambere yaraşır bir tutum sergilediğini açıkça göstermiştir. Sonra bir peygamberin, herhangi bir konuda yasaklama olmadığı sürece meşrû ve mubah olan şeyleri istemesi zaten mümkündür. Ama ne zaman ki Allah kendisini bu konuda uyarmış, o da bu hareketin yanlışlığı karşısında doğru olan tarafa dönmüştür. Nübüvvete uymayan esas konu, uyarıldıktan sonra peygamberin aynı hatayı tekrar etmesidir. Bunu, ne Hz. Nûh'da ne de diğer peygamberlerde görmekteyiz.

Bir diğer nokta da şudur: Ele aldığımız âyette yer alan "إنّه"daki zamir, bir kıraata göre suâle (Hz. Nûh'un oğlu için af dilemesine), diğer kıraata göre ise mesûle (hakkında istekte bulunulan Nûh'un oğluna) gitmektedir. Âyet her iki şekilde de okunmaya ve anlamlandırılmaya müsaittir. Aslında cumhurun okumasına göre Hz Nûh'un oğlu için yaptığı duaya karşılık, Yüce Allah'ın bu duayı mı yoksa oğlunun sâlih olmayan bir amel sahibi olmasını mı eleştirdiği açık değildir. Çünkü cumhurun bu okuyuşu baz alındığında "إنّه" 'daki zamirin Nûh'un oğluna gitmesi de Nûh'a gitmesi de mümkündür. İşte bu ihtimal, Yakub ile Kisâî'nin okuyuşuyla giderilmiş olmaktadır. Buna göre eleştirilen Hz. Nûh'un oğludur. Yani zamir Hz. Nûh'un oğluna gitmektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un âyeti "انّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ إنْ تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ بِهِ عِلْمٌ" şeklindeki okuyuşu da bu kıraatı desteklemektedir.[1757]

Özetle, bu kıraatların yer aldığı âyette Nûh (sav)'ın Allah(cc)'dan oğlu için yaptığı bir talep konu edilmektedir. Kıraatlardan birinde, Nûh (sav)'ın müşrik olan birisi için-ki bu oğlu da olsa değişmez- dua etmemesine; diğer kıraata ise söz konusu çocuğun, sâlih olmayan bir iş yapmasına işaret edilmektedir. Ancak cumhurun kıraatı iki anlama da muhtemelken, Yakub ile Kisâî'nin kıraatı, Hz. Nûh'un oğlunun sâlih olmayan bir iş yaptığını ifade etmektedir. Ancak âyetin devamında, *"...bilmediğin bir şeyi benden isteme..."* denmesi, Hz. Nûh'un, oğlunun affı için dua etmesini de yasaklamaktadır.

Bahr, VI. 162-4; Beydâvî, **Envâr**, III. 330; Nesefî, **Medârik**, III.330 vd.; Dimyâtî. **İthâf**, s 256.

1757 Bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, VI. 162 .

Örnek 2: " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ /*Allah'ın gökleri ve yeri hak (hikmet) ile yarattığını görmedin mi? Dilerse sizi götürür ve yepyeni bir halk getirir.*" (İbrahim, 14/19)

Bu âyette geçen "خلق" kelimesi, hem fiil hem de isim olarak okunmuştur. Kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halef tarafından ism-i fâil olarak " خَالِقُ السَّمَوَاتِ والأرْضِ" şeklinde okunmuş, A'meş ve Hasan da onlara muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise, bu kelimeyi metinde geçtiği üzere fiil olarak " خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأرْضَ" şeklinde okumuştur.[1758]

Kıraatların Anlamları

Hem fiil hem de isim olarak okunan bu kelimeye iki ayrı anlam verilmiştir:

Kelimenin ism-i fâil olarak okunmasına göre "Gökleri ve yeri Allah'ın hak ile yaratan olduğunu görmedin mi?" şeklinde olurken; fiil olarak okunduğunda ise "Gökleri ve yeri hak ile Allah'ın yaratmış olduğunu görmedin mi?" şeklinde olmaktadır.[1759]

Kelimenin ism-i fâil olması durumunda bu kelime muzaf, "السموات" kelimesi ise muzafun ileyh olacaktır. "والأرض" ise buna atfen yine meksûrdur. Diğer okumaya göre kelime fiil olarak okunduğunda onun fâili aynı âyette bulunan ve "الله" ismine dönen müstetir zamir "هو" dir. "السموات" ve "والأرض" ise bunun mefûlüdür.[1760]

Burada ihtilafa neden olan kelime, isim ve fiil olarak okunsa da anlamın aynı olduğu da söylenmiştir. Çünkü "خالق" ism-i fâili, anlam olarak mâzî anlamındadır. Mesela, "فاطر السماوات والأرْض /*Gökleri ve yeri yaratan...*" (Fatır, 35/1) âyetinde görüleceği üzere, göklerin de yerin de yaratılması bitmiş ve gerçekleşmiştir.[1761]

Örnek 3: " ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ /*İşte görülmeyeni de görüneni de bilen, güçlü ve esirgeyici olan Odur. O'dur ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı.*" (Secde, 32/6-7)

Bu âyette geçen "خلقه" kelimesi iki farklı şekilde okunmuştur. Nâfî, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef metinde geçtiği üzere "خَلَقَهُ" diye okurken on imamdan diğerleri ise bu kelimeyi isim olarak "خَلْقَهُ" diye okumuşlardır.[1762] Bu kelimeyi fiil olarak okuyanlara göre, yukarıda verilen meal uygun düşmektedir: "*... O dur ki yarattığı her şeyi güzel yarattı.*"[1763] Ancak kelime mastar bir isim olarak

[1758] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 362; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 203; Dâni, **Teysîr**, s. 109; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 298; Dimyâtî, **İthâf**, II.167; Kerîm, **Kırâât**, s. 258.

[1759] Bkz. Mekkî, **Keşf**, II. 25.

[1760] Mekkî, **Keşf**, II. 25; Ukberî, **Tibyân**, II. 766; Hemezânî, **Ferîd**, III. 156.

[1761] Mekkî, **Keşf**, II. 25; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 709; Ukberî, **Tibyân**, II. 766; Hemezânî, **Ferîd**, III. 156.

[1762] İbn Cezerî, **Neşr**, II. 347; Dimyâtî, **İthâf²**, s. 351; Kerîm, **Kırâât**, s. 415.

[1763] Bu âyeti, Hamdi Yazır, "*...O ki yarattığı herşeyi güzel yarattı...*" şeklinde tercüme etmiştir. (Elmalılı, **Meal**, s. 414) Fikri Yavuz, "*O'dur ki yarattığı her şeyi güzel yarattı...*" (Yavuz, **Meal**, s. 416) şeklinde; Yaşar Nuri ise, "*Yarattığı her şeyi güzel yarattı...*" (Öztürk, Y.N., **Meal**, s. 416) şeklinde tercüme etmiştir.

okunduğunda ise anlam şöyledir: "O ki her şeyin yaratılışını güzel yapandır..."[1764]

Burada ele aldığımız örnekler dışında imamların üzerinde ihtilaf ettiği başka âyetlerde de benzer misaller bulunmaktadır.[1765]

7. İsmin İskeletinin Değişmesi Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Kıraat imamları kimi yerde âyetin cümle içindeki anlamına uygun olarak bazı kelimeleri anlamları ve kalıpları farklı olacak şekilde okumuşlardır. Buna dair bir kaç misal verelim:

Örnek 1: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا / *Sana içki ve kumardan soruyorlar. De ki: "Onlarda büyük günah ve insanlar için bazı yararlar vardır. Fakat onların günahı yararından daha büyüktür..."* (Bakara, 2/219)

Bu âyette altı çizili olan "كَبِيرٌ" kelimesinde farklı kıraatlar vardır: Hamza ve Kisâî, "كَبِيرٌ"kelimesini, peltek se (ث) ile (كَثِيرٌ) şeklinde okumuş, A'meş de onlara katılmıştır. On kurrâdan diğerleri ise bu kelimeyi "كَبِيرٌ" şeklinde okumuştur.[1766]

Kıraatların Anlamları

a. Hamza ve Kisâî'nin kelimeyi "كَثِيرٌ" şeklinde okumasına göre anlam, "قُلْ فيهما إِثْمٌ كَثِيرٌ /*her ikisinde de çok günah vardır...*" olur.[1767] Burada ifade edilen çok günahtan kasıt, içilen içki ve oynanan kumar ile bağırma çağırma; hezayanlar, abuk sabuk konuşma, sövme, lüzumsuz yemin, ona buna sataşma, düşmanlık, -özellikle kumarda olan- aldatma, aşırı gitme, ibadetleri ve Allah'ı anmayı unutma vs. olması mümkündür. Allah Rasûlü'nün şarap konusunda onu satana, alana, pazarlığını yapana, onu üretene, sunana, taşıyıcılığını yapana vs. lanet etmiş olması bu günahın boyutunu bize göstermektedir.[1768] Bu nedenle olacak "إِثْمٌ كَثِيرٌ" denmiş ve bu vasıfla nitelenmiştir.[1769]

Bu kıraatı tercih edenler, "ism/الإثم" (günah) kelimesinin, "kesret/الكثرة" (çokluk) ile nitelenmesinin, "kebîr/الكبير" (büyüklük) ile nitelenmesinden daha edebî olduğunu söylemişler ve buna kanıt olarak "كثير" kelimesinin Kur'an'ın "وادعوا ثبورا كثيرا"[1770], "اذكر الله ذكرا كثيرا"[1771] gibi âyetlerinde kullanıldığını; içki ve kumarla alakalı olarak Mâide 91.ayette ""*...Şeytan, şarap ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak*

[1764] Türkçe meallerde bu farklılığa pek temas edilmemektedir. Ancak Süleyman Ateş mealinde bu farklı anlama ilgili âyetin dipnotunda temas etmiştir. Bkz. Ateş, **Meal**, s. 414.

[1765] Mesela bkz. Nur 24/45: "خَلَق/خالق" (Bkz. Dimyâtî, **İthâf**, II. 300; Kerîm, **Kırâât**, s. 356); Şuarâ 42/111 "وَأَتْباعُكَ/وَأَتْباعِكَ" (Bkz. Ğalbûn, **Tezkire**, II. 580; Dimyâtî, **İthâf**, II. 318); Neml 27/81 "تَهْدِي/بِهادِي" (Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 486; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 971; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 339; Kerîm, **Kırâât**, s. 384); Yâ-sîn 36/81: "بِقادِرٍ- يَقْدِرُ" (İbn Cezerî, **Neşr**, II. 355; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 367; Kerîm, **Kırâât**, s. 335)

[1766] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 182; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 96; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 227; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 157; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 333; Kâdî, **Büdûr**, s. 49; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 479.

[1767] Çetin, **Kıraat**, s. 130.

[1768] Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 405.

[1769] Mekkî, **Keşf**, I. 291; Bâzemûl, **Kırâât**, II. 480.

[1770] Furkân, 25/41 "*...Birçok ölüm çağırın.*"

[1771] Ahzâb, 33/41 "*...Allah'ı çok zikredin...*"

ister..." "ifadeleriyle bir çok kötülüğe gönderme yapıldığını dolayısıyla "كثير/çok"ifadesinin daha uygun olacağını söylemişlerdir.[1772] Diğer yandan onlar ihtilafa neden olan "كثير" kelimesinden sonra, içki ve kumar için "ومنافع للناس /... *insanlar için faydaları da vardır...*" ifadesini de bu kıraat için malzeme olarak kullanılar.[1773] Ayrıca İbn Mes'ûd'un mushafında bu kelimenin "إثم أكثر" şeklinde yer alması da[1774] bu kıraatı desteklemektedir.

b. Cumhurun kıraatı olan "إثْمٌ كَبِيرٌ" okuyuşunun anlamı ise "قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ / *her ikisinde de büyük günah vardır...*" şeklindedir.[1775]

Bu okuyuşu savunanlar âyetin devamında bulunan ve tüm kurrâ tarafından ittifakla aynı şekilde okunan "وإثمهما أكبر من نفعهما" kısmını ve "وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ"[1776] ve "إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ"[1777] âyetlerinde bulunan "كبائر" kelimesini kendilerine delil olarak almışlardır. Çünkü şarap içmek ve kumar oynamak zaten ümmetin icmâsı ile büyük günahlardan kabul edilmiştir.[1778]

Her iki kıraat da hatt-ı Osmânîye uymakta ve Hz. Peygamber'den naklen kıraat imamları tarafından bize ulaşmış bulunmaktadır. Nitekim Ebû Mansûr, her iki kıraatın da anlam yönüyle birbirine yakın olduğunu dolayısıyla her ikisiyle de okunabileceğini ifade etmiş,[1779] Mekkî b. Ebî Tâlib ise, her iki kıraatın da güzel olduğunu söylemiştir.[1780] Ebû Hayyân da tefsirinde *"Bazı insanlar bu iki kıraattan birini diğerine tercih etmektedirler. Bu kesinlikle yanlıştır. Çünkü bu iki kıraattan her biri Allah'ın kelamındandır. Dolayısıyla onlardan birisinin diğerine tercihi caiz değildir...*"[1781] demiştir.

Buna göre her iki kıraatı da dikkate aldığımızda, içki ve kumarın, ibadetlere engel olma, insanları kin, kavga ve düşmanlığa sevk etme, aile dirliğini bozma gibi olumsuz etkileri nedeniyle bir çok günaha sebep oldukları, dolayısıyla büyük günahlardan sayıldıkları anlaşılmış olmaktadır.

Örnek 2: "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ /*Eğer antlaşma yaptıktan sonra antlaşmalarını bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa, o küfür önderleriyle savaşın. Çünkü onların antlaşmaları yoktur, belki (böylece küfürden) vazgeçerler.*" (Tevbe, 9/12)

Bu âyette "لا أيمان لهم" kısmında farklı okumalar bulunmaktadır. İbn Âmir başta olmak üzere bir kısım kurrâ hemzenin kesri ile "لا إِيمَانَ لَهُمْ" diye okumuşken; kurrâdan diğerleri ise hemzenin fethasıyla "لا أَيْمَانَ لهم" şeklinde okumuşlardır.[1782]

[1772] İbn Zenzele, **Hücce**, s. 133; Mekkî, **Keşf**, I. 291; Karaçam, **Kıraat İlmi**, s. 158.
[1773] Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 325.
[1774] Bkz. Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 406. Krş. Jeffery, **Materials**, s. 30.
[1775] Çetin, **Kıraat**, s. 131.
[1776] Şûra, 42/37 *"Büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar..."*
[1777] Nisâ 4/31 *"Eğer siz yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız..."*
[1778] Mekkî, **Keşf**, I. 292.
[1779] Ezherî, **Me'ânî**, s. 75.
[1780] Mekkî, **Keşf**, I. 292.
[1781] Ebû Hayyân, **Bahr**, II. 405-405. Krş. Bâzemûl, **Kırâât**, I. 393, II. 481.
[1782] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 312; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 439; Mekkî, **Keşf**, I. 500; Dânî, **Teysîr**, s. 96;

Kıraatların Anlamları

a. Âyette ihtilafa neden olan kelimeyi, "لا إيمَانَ لهُم" şeklinde okumaya göre anlam, *"...onların imanı (İslâmı) yoktur..."* şeklinde olacaktır.[1783]

Bu kıraata göre, kelime "güven verme, emân verme, kendisine sığınma" anlamındaki "إيمانا-يُؤمِنُ-آمَنَ" fiilinden mastar olarak kullanılmıştır.[1784]

Bu okuyuşun iki anlamı bulunmaktadır: (a.)*"Onların dini yoktur.... / لا يمين لهم"*.[1785] ya da (b) *"Onların tasdîki yoktur..."*[1786]

Buna göre onlar, küfürle nitelenmişler ve imandan nefyedilmişlerdir.[1787] Yani onlar güven verici/dine yanaşan ve ona sıcak bakan kimseler değillerdir.[1788]

Bir diğer yoruma göre ise *bu kıraatın anlamı, "Onlar, birilerine, yaptıkları anlaşmada verdikleri eman sözüne riâyet etmezler."*[1789] şeklindedir. Dolayısıyla yeminlerini bozmaları nedeniyle onlara karşı eman vermek batıl olacaktır.[1790]

Mekkî, bu kıraatta küfrün karşılığı olan iman ve tasdîk anlamının verilmesinin uzak bir ihtimal olduğunu söyler. Çünkü bu kimseler hakkında daha önce "قاتِلوا أئِمَّةَ الكُفْرِ /*...o küfür önderleri ile savaşın...*" ifadesi kullanılarak zaten "küfür" vasfı ile vasıflandırılmışlardır. Böylece imanlarının olmadığı ifade edilmiştir. Bu nedenle burada başka bir anlamın söylenmiş olması, kelamdan iki farklı anlam elde etmek açısından daha uygundur.[1791] Mekkî'nin bu mantığından hareket ettiğimizden, onun tercih ettiği "لا أيمَانَ" kıraatı da gerek aynı kelime ile gerekse müradif kalıplarla aynı sûrede bir kaç defa vurgulanmıştır.[1792] Dolayısıyla, bu kıraatın da muhal olduğunu söylemek doğru değildir.

Sonuç olarak "لا إيمانَ" kıraatının muhtemel anlamları, *"...onların imanı yoktur."* ya da birbirlerine karşı yaptıkları anlaşmalarda *"...eman sözüne riâyetleri yoktur..."*[1793] ya da yapılan anlaşmalarda sözlerini bozmaları nedeniyle müminlerden onlara karşı *"...güvence verilmez"* şeklinde olacaktır.[1794]

İbn Cezerî, **Neşr,** II. 278; Kâdî, **Büdûr**, s. 134; Kerîm, **Kırâât,** s. 188.

1783 Nahhâs, **Me'ânî,** III. 189.

1784 İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 174.

1785 İbn Hâleveyh, **İ'râb,** I. 235.

1786 Ezherî, **Me'ânî,** s. 204.

1787 İbn Cevzî, **Zâd**, III. 404; Kurtubî, **Câmi',** VIII. 55.

1788 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 588.

1789 Mekkî, **Keşf**, I. 500.

1790 İbn Cevzî, **Zâd**, III. 404.

1791 Mekkî, **Keşf**, I. 500. Ayrıca bkz. Fârisî, **Hücce**, IV. 178. Taberî de, cumhurun bu kıraatını tercih etmekte ve bu kıraatın dışındaki diğer kıraatı uygun bulmamaktadır. Bkz. Taberî, **Câmi'**, VI. 330.

1792 Mesela, *"Onların ahdine nasıl güvenilebilir? Eğer üzerinizde egemenlik kurarlarsa, sizinle ilgili ne bir antlaşmaya saygı duyarlar ne de bir **yemine**..."* (Tevbe, 9/8), *"Bir mümine karşı ne **yemine** saygı gösterirler ne de bir antlaşma şartına..."*(Tevbe, 9/10) meâlindeki âyetlerde bu açıkça görülmektedir.

1793 Mekkî, **Keşf**, I. 500.

1794 Çetin, **Kıraat**, s. 212.

b. "لا أيمان لهم" şeklindeki okumaya göre kelime, "*yemin/يمين*" kelimesinin çoğulu olan "*eyman/أيمان*" dan türemiştir. Bu durumda âyette kelimenin anlamı yukarıda da zikredildiği üzere "*...onların yemini yoktur...*" şeklinde olur.[1795] Buna göre âyette, kafirlerin Müslümanlarla yaptıkları antlaşmalarda sözlerine uyma, ahitlerini yerine getirme gibi bir niteliklerinin olmadığı vurgulanmaktadır.[1796]

Bu kıraatı tercih edenler, aynı âyette geçen, "Eğer andlaşma yaptıktan sonra andlaşmalarını bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa o küfür önderleri ile savaşın..." ifadesi ile bir sonraki âyette yer alan, "Andlaşmalarını bozan, Elçiyi (Mekke'den) çıkarmaya yeltenen ve ilk önce kendileri siz (inle savaş)a başlamış olan kavimle savaşmayacak mısınız?..." ifadelerini göz önüne alarak, siyak ve sibak gereği bu âyette, daha önce verdikleri sözü bozan kimselerin kastedildiğini; âyetin manasının, "onların yemini/sözü/ahdi/misakı yoktur..." şeklinde olduğu görüşündedirler. Bu kanaatı, iki âyet üstte yer alan, "لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة/ Bir mümine karşı ne yemine saygı gösterirler ne de bir antlaşma şartına ..."[1797] şeklindeki ifadeler de desteklemektedir.

Bu kıraatı dikkate aldığımızda ise âyette, kafirlerin zahirde yemin gibi de olsa antlaşmalarını bozmaları nedeniyle onların gerçek anlamda yeminlerinin bir değerinin olmadığı vurgulanmaktadır.[1798]

Nitekim bu kıraattan hareketle Ebû Hanife, kafirlerin yeminlerinin gerçek bir yemin olmayacağı görüşündedir. İmam Şâfiî ise, ilgili âyetin baş tarafını (yeminlerini bozmalarından bahsedilmesini) göz önüne alarak kafirin yemininin de kabul edilebilir bir yemin olduğu kanaatindedir.[1799] Söz konusu ihtilaf nedeniyle şöyle bir polemik soru gündeme gelmektedir. Bir kişi yemin ettikten sonra İslâm'a girse ve bu yemininden dönse bu yeminini bozmuş olur mu? Bu sorunun cevabı Ebû Hanîfe'ye göre "hayır" iken, İman Şafiî'ye göre "evet" şeklindedir.[1800] Çünkü bu kimselerin yemini gerçek bir yemin değildir. İmam Şafiî ise onların yeminini de gerçek bir yemin olarak görmektedir.

Sonuç olarak bu âyette iki farklı okuma vardır. Bunlardan "لا أيمان لهم" kıraatına göre "*...Onların yeminleri yoktur (onların yeminlerine itibar edilmez)...*" anlamı verilirken, "لا إيمان لهم" kıraatına göre ise, "*...onların imanları yoktur/onlar Müslüman değildir/onlara eman yoktur =(yani), onlara güven ve güvence verilmez...*" anlamı çıkacaktır.[1801]

1795 Bkz. Fârisî, **Hücce**, IV. 178.

1796 Taberî, **Câmi'**, VI. 330; Kurtubî, **Câmi'**, VIII. 55.

1797 Tevbe, 9/10.

1798 Şevkânî, **Feth**, II. 341.

1799 Ebû Hayyân, **Bahr**, V. 381; Çetin, **Kıraat**, s. 213.

1800 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, **Mebsût**, VIII. 147; Kurtubî, **Câmi'**, VIII. 55-56; Zar'î, Muhammed b. Ebî Bekir Eyyub, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997/1418, III. 1379-1386; Ebû Hayyân, **Bahr**, V. 379-381; Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Bekir, **el-Bahru'r-Râik ve Şerhu Kenzu'd-Dekâik**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ?, IV. 317 vd.; Haskefî, Alaaddin, **ed-Dürrü'l-Muhtâr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386, III. 728; Âlûsî, **Rûh**, X. 59-60.

1801 Çetin, **Kıraat**, s. 212. Âyetin bu hitabının, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları ihlal eden Mekke müşrikleri ve çevre kabilelerden aynı konumda olanlara karşı olduğunu göz önüne almamız gerekir. Yoksa Müslümanlarla başka din mensûplarının muâmelelerinde her zaman

Örnek 3: "إنْ هَذَا إلاَّ خُلُقُ الأوَّلِينَ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ /*Bu (davranışımız), sadece evvelkilerin ahlak(ve geleneğ)ıdır.*" (Şuarâ, 26/137)

Bu âyette geçen "خلق" kelimesini kurrâdan Ebû Ca'fer, İbn Kesîr, Ebû Amr, Yakub ve Kisâî, hı (خ) harfinin fethası, lam (ل) harfinin sükûnu ile "خَلْق" şeklinde okurken, on kurrâdan diğerleri ise "خُلُق/hulk" şeklinde okumuştur.[1802] İbn Abbâs, İkrime, Âsım, el-Cuhderî ise hı harfinin ötresiyle ve lam harfinin sükûnu ile "خُلْق/huluk" diye okumuştur.[1803]

Kıraatların Anlamları

a. Kelimenin "خَلْق" şeklinde okunması durumunda iki anlam üzerinde durulur:

1. "Yaratılmış, mahluk" manasınadır. Buna göre anlam, "إنْ هذا إلاّ خَلْق الأولين/ Biz de bizden öncekiler gibi yaratıldık/bizim yaratılışımız, bizden öncekilerin yaratılışı gibidir. [Yani onlar gibi yaşarız, onlar gibi biz de ölürüz, ne biz ne de onlar asla dirilmeyeceğiz]" demek istemişlerdir.[1804]

2. "Yalan ve uydurmada bulunma" anlamındadır. Arap dilinde aynı anlamı, "كذب - اختلاق"kelimeleri de ifade eder.[1805] Nitekim Arapçada "خَلَق الكذب واختلقه" ifadesi "(O)*yalan ve iftirada bulundu*" demektir.[1806] Kafirlerin benzer nitelemelerine temas edilen bir âyette bu kelime, "إنْ هذا إلاّ اختلاق / *Bu (Kur'ân) ancak bir uydurmadır...*" (Sâd, 38/7) şeklinde aynı anlamda ifti'al babında kullanılmıştır.[1807] Bu anlam göz önüne alındığında âyeti, "*...Bu (söyledikleriniz) evvelkilerin yalanları/uydurmalarından başka bir şey değildir.*" şeklinde tercüme etmek mümkündür..[1808]

b. Kelime "خُلُق/hulk" şeklinde okunduğunda ise, âdet ve gelenek anlamındadır. Buna göre âyetin anlamı, *"Bu (davranışımız), evvelkilerin âdetinden /eskiden beri devam eden geleneğimizdir."* anlamındadır.[1809]

İbn Abbâs, İkrime Âsım el-Cuhderî'nin okuyuşu olan "خُلْق/huluk " şeklindeki okuyuşta da aynı anlam bulunmaktadır.[1810]

Buna göre âyet üzerindeki bu farklı okuyuşlar dikkate alındığında üç farklı anlam göze çarpmaktadır:

---

aynı durum söz konusu olamaz. Tarihten günümüze Müslümanlarla kafirler arasında gerek bireysel bazda gerekse toplumsal bazda ticarî, ekonomik, politik vs. bir çok yönden ilişki hep varolagelmiştir.

1802 İbn Hâleveyh, **İ'râb,** II. 136; Mekkî, **Keşf,** II. 151; İbn Cezerî, **Neşr,** II. 335-6; Kerim, **Kırâât,** s. 373.

1803 İbn Cevzî, **Zâd,** VI. 137; Bâzemûl, **Kırâât,** II. 617.

1804 İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 943; Mekkî, **Keşf,** II. 151; Beğavî, **Me'âlim,** III. 394; Çetin, **Kıraat,** s. 302.

1805 Ferrâ, **Me'ânî,** II. 281; Ezherî, **Me'ânî,** s. 349; İbn Hâleveyh, **Hücce,** s. 268.

1806 İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 943.

1807 İbn Hâleveyh, **İ'râb,** II. 136.

1808 Ezherî, **Me'ânî,** s. 349; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 943; Mekkî, **Keşf,** II. 151; Ukberî, **Tibyân,** II. 999; Çetin, **Kıraat,** s. 302.

1809 Ferrâ, **Me'ânî,** II. 281; Ezherî, **Me'ânî,** s. 349; İbn Ebî Meryem, **Mûdah,** II. 944; Mekkî, **Keşf,** II. 108; Çetin, **Kıraat,** s. 302.

1810 İbn Cevzî, **Zâd,** VI. 137; krş. Bâzemûl, **Kırâât,** II. 617.

a. "Bu (tutumumuz), sadece evvelkilerin ahlak (ve geleneği)dir."(خُلُق /hulk)

b. Ya da "Biz de bizden öncekiler gibi yaratıldık/bizim yaratılışımız, bizden öncekilerin yaratılışı gibidir." (خَلْق /halk)

c. Veya, "...Bu (söyledikleriniz) evvelkilerin yalanları/ uydurma-larından başka bir şey değildir." (خَلْق/ halk)

Bu üç farklı anlamı bir arada düşündüğümüzde âyette inkarcı Âd kavminin, Hz. Hûd'a şunları söyledikleri anlaşılmaktadır: "Bizim yaşadığımız şu hal, atalarımızın yoludur; onlar böyle yaşamışlardır. Biz de onlar gibi yaşar ve ölürüz. Asla diriltilecek de değiliz. Senin söylediklerin ise, eskilerin uydurmasından başka bir şey değildir. Onlar da öteden beri hep böyle süslü, yaldızlı uydurma sözler söylemişlerdir."[1811]

Konu hakkında başka örnekler bulunsa da biz bu örneklerle yetinmek istiyoruz.[1812]

8. Kelimenin İsm-i Fâil veya İsm-i Mef'ûl Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Bundan önceki bölümde kıraat farklılıklarının yönlerini ele alırken misallendirdiğimiz gibi kıraat farklılıklarının ortaya çıkan yönlerinden birisi de bir ismin, bazen ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunabilmesidir.

Konu ile alakalı öne çıkan farklı okumalardan âyetlerin anlamlarına yansıyan ihtilafa dair burada bir kaç misal üzerinde durulacaktır.

Örnek 1:

[وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ] [قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ] [وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً]

"And olsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabb'inin doğruyu gösteren delilini görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik; çünkü o ihlasa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır." (Yusuf, 12/24)

"(İblis): "Rabb'im, dedi, beni azdırmandan ötürü andolsun ki ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini azdıracağım. Ancak içlerinden kendilerine ihlas verilen kulların hariç(benim azdırmam, onları etkilemez.)" (Hicr, 15/39-40)

"Kitapta Musa'yı da an, doğrusu o samimi idi ve elçi bir peygamberdi." (Meryem, 19/51)

[1811] Bkz. İbn Cevzî, **Zâd**, VI. 137 vd.; İbn Kesîr, **Tefsîr**, III. 342; Çetin, **Kıraat**, s. 302.

[1812] Diğer örnekler için bkz. "نشرا/بشرا" A'râf, 7/57; Furkân, 25/48; Neml, 27/63 (Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 157; Mekkî, **Keşf**, I. 366; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 532; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 269); "كُبْرَهُ/كِبْرَهُ" Nûr, 24/11 (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 332; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 331, Dimyâtî, **İthâf**², s. 323); "حَذِرُونَ/حَاذِرُونَ" Şuâra, 26/56 (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 347; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 262; Mekkî, **Keşf**, II. 151; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 335; Dimyâtî, **İthâf**², s. 332); "للعلمين/للعالمين" Rum, 30/22 (Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 374; Kâdî, **Büdûr**, s. 248); "وطأ/وطاءا" Müzzemmil, 73/6 (Bkz. Mekkî, **Keşf**, II. 344; Dimyâtî, **İthâf**², s. 568.); "بظنين/بضنين" Tekvîr, 81/24 (Bkz. İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 364; Mekkî, Keşf, II. 364)

Bu âyetlerde geçen "المخلصين" ve "مخلصا" kelimeleri,[1813] farklı şekillerde okunmuştur. İlk iki âyette geçen "المخلصين" kelimesi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir[1814] ve Yakub tarafından ism-i fâil kalıbında "الْمُخْلِصِين" şeklinde okunmuştur. Ayrıca kurrâdan Nâfî, Meryem sûresindeki âyette onlara muvafakat etmiştir. Diğer kurrâ ise, ism-i mef'ûl kalıbıyla "الْمُخْلَصِين" şeklinde okumuştur.[1815] Üçüncü âyette geçen "مخلصا" kelimesi; Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından ism-i mef'ûl kalıbı ile "مُخْلَصًا" şeklinde okunurken diğerleri tarafından ise ism-i fâil kalıbı ile "مُخْلِصًا" şeklinde okunmuştur.[1816]

Kıraatların Anlamları

Kökü itibariyle saf, arı, katışıksız, halis olma manasını ifade eden "خَلَص" fiilinden türeyen "ihlas/إخلاص" kelimesi, ıstılâh olarak Allah'ın dışındaki her şeyden uzak durup soyutlanma anlamına gelir.[1817] Ele aldığımız bu âyetlerde geçen "مخلصين / مخلصا" kelimeleri ise, "أَخْلَصَ" fiilinden ismi fâil (muhlis/ مُخْلِص) veya ism-i mef'ûl (muhlas/مُخْلَص) dur. Buna göre kelime, ism-i fâil kalıbında tekil olarak "muhlisan/مُخْلِصًا" ve çoğul olarak "muhlisîn/مُخْلِصِين" şeklinde okunduğunda anlamı, *"...ihlasa ermiş, samimiyeti elde etmiş kimse/ler..."* demektir. Bununla da kastedilen, o nebîlerin, *"Dinlerinde ve amellerinde riyadan uzaklaşmış kimse/ler"* olduğudur. Bu anlama göre, ihlas ve samimiyetin fâili, bu kişilerin kendileri olacaktır.

Diğer yandan bu kelime, "muhlasan/مُخْلَصًا" ve "muhlasîn/مُخْلَصِين" şeklinde, ism-i mef'ûl kalıbında edilgen olarak okunduğunda ise, "...ihlas ve samimiyete erdirilmiş kişiler" şeklinde bir mana ortaya çıkacaktır. Buna göre "muhlasîn/مُخْلَصِين" olanlar Allah tarafından kötülük ve fuhşiyattan korunmakla samimiyet dairesinde tutulmuşlar ve böyle bir nitelenmeye hak kazanmış kimselerdir. İbn Hâleveyh bunu "أَخْلَصَهُمُ الله فَهُمْ مُخْلَصُونَ */Allah onları ihlaslandırdı/samîmîleştirdi. Böylece onlar samîmîleştirilmiş oldular."* şeklinde ifade etmiştir.[1818] Hamdi Yazır da "muhlis" kelimesini, dini yalnız Allah'a tahsis eden ihlaslı kimseler olarak tanımlarken "muhlas" kelimesini ise, sırf Allah'a itaat için seçilmiş lekesiz kimseler olarak açıklamıştır.[1819]

Görüldüğü üzere ism-i mef'ûl kıraatına göre, (nâib-i) fâil konumunda Allah olmaktadır. Kelimenin ism-i mef'ûl olarak okunmasına göre ise fâil kişilerin kendileridir. İhlas özü itibariyle Allah'ın kula verdiği bir hibedir. Ancak kulda da buna ait bir aktivite olmalıdır. Böylece her iki kıraat birbirini tamamlayan bir özelliğe sahiptir. "Muhlasîn" kıraatında, Allah'ın onları ihlas sahibi kıldığı ve

---

[1813] Bu kelime, Kur'ân'da türevleriyle beraber yaklaşık 30 defa geçmektedir. Bunlar arasında "المخلصين" kelimesi, "له الدين" kısmı olmaksızın sekiz defa geçmektedir. Bkz. Yusuf, 12/24; Hicr, 15/40; Saffât, 37/40, 74, 128, 160, 169; Sâd, 38/83; "له الدين" kalıbı ile yedi defa geçmektedir. Bkz. A'râf, 7/29; Yunus, 10/22; Ankebût, 29/65; Lokman, 31/Ğâfir, 40/14, 65; Beyyine, 98/5.

[1814] Bu üç imam, tüm Kur'ân'da geçen "المخلصين" kelimesini ism-i fâil olarak "الْمُخْلِصِين" diye okumuşlardır. Bkz. İbn Hâleveyh, **İ'râb**, I. 309.

[1815] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 348; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 676; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 295.

[1816] İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 348; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, II. 676; İbn Cezerî, **Neşr**, II. 295; Kerîm, **Kırâât**, s. 238, 2264.

[1817] Râğıb, **Müfredât**, s. 155.

[1818] İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 194.

[1819] Elmalılı, **Hak Dini**, IV. 2856.

kendilerini ihlası elde etmiş kimselerden olmaları için hazırladığı vurgulanmaktadır. "Muhlisîn" kıraatında ise gaye, onların eylemlerini samimi/içten yapmış olduklarına vurgu yapmaktadır.

Kulun samimiyet sahibi olması bir süreç olarak hayatı boyunca devam eden bir vakıadır. Bu noktada kula büyük rol düşmektedir. Nitekim bu rolü şu âyetlerde açıkça görmekteyiz:

"Ancak tevbe edenler, durumlarını düzeltenler/uslananlar, Allah'ın emirlerine yapışanlar ve dinlerini Allah'a has kılanlar (yalnız Ona tapanlar/samimî olarak Allah'a itaat edenler[1820] =أَخْلَصُوا دِينَهُمْ), işte onlar mü'minlerle beraberdir..."[1821]

"De ki: Ben dinimi yalnız Allah'a halis kılarak (قُلِ اللّٰهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ) kulluk ediyorum."[1822]

Ancak kulun bu gayretine rağmen ilahî mesajın insanlara ulaşması amacına yönelik olarak Yüce Allah'ın kullarından bazen seçtiği görevli kullarıyla özel olarak ilgilendiği de olmuştur. Bu kimselerin samimiyetlerinin arttırılmasını sağlamak için onlara, yerin, göğün âyetleri ve işaretleri gösterilerek risâlete hazır hale gelmeleri sağlanmıştır. Nitekim İshak ve Yakub (as) peygamberden bahsedilirken, *"Biz onları ahiret yurdunu düşünen içten bağlı samimi kullar yaptık."* (Sâd, 38/46) âyetindeki, "أَخْلَصْنَاهُمْ/ *halisleştirdik = samimi ve içten hale getirdik*" ifadesi çok mühimdir.

Yukarıda örnek olarak ele aldığımız ilk âyette Hz. Yusuf'la alakalı olarak şöyle buyrulmaktadır: "And olsun, kadın onu arzu etmişti, eğer Rabb'inin doğruyu gösteren delilini görmeseydi o da onu arzu etmişti. Böylece biz kötülüğü ve fuhşu ondan çevirmek istedik, çünkü o ihlasa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır."

Dikkat edilirse peygamberliği öncesi, gençlik yıllarında terbiyesinde büyüdüğü evin kadınının kendisinden yararlanmak istemesi karşısında onda da bu teklife karşı bir istek oluşmuştur. Fakat, nübüvvete yaraşır bir kişiliğe ulaşması için geçmesi gerekli olan bu süreçte Allah tarafından korunmuş ve ilahî bir burhânla[1823] desteklenmiştir. Bu desteğin bir sonucu olarak işleyeceği bir kötülük karşısında uyarılmış ve o da bu uyarıya kulak vererek gereken kulluk örneğini sergilemiştir. İşte ism-i mef'ûl kalıbı ile olan kıraatı göz önüne aldığımızda bu süreçte Hz. Yusuf'un ihlasa erdirildiği açıkça görülmektedir.

[1820] "Din" kelimesinin, boyun eğmek, itaat etmek anlamı göz önüne alındığında bu anlam da mümkündür.

[1821] Nisâ, 4/146.

[1822] Zümer, 39/14. Ayrıca bkz. Beyyine, 98/5 "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ"

[1823] Bu **"burhân"**ın ne olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Cibrîl'in kendisine gelip uyarması, babasının ve Züleyha'nın kocasının gözünün önünde canlanması, zina fiilinin kötülüğünün kendisine fısıldanması bunlardandır. (Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 439) Bunun yanında Hz. Yusuf'a vahiy yoluyla böyle bir fiilden uzak durması da bildirilmiş olabilir. Çünkü kardeşleri kendisini kuyuya attıklarında bile *"Nihâyet onu götürüp de kuyunun dibine atmaya topluca karar verdikleri zaman biz, Yusuf'a "Andolsun sen, onların bu işlerini, hiç farkında olmayacakları bir sırada kendilerine haber vereceksin!" diye vahyettik"* (Yusuf, 12/15) âyetinde ifade edildiği üzere daha çocukken "vahyî" bağlantısının olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Hz. Yusuf'u da risâlet yolunda bu kişiliğe uygun hareket ederken görmekteyiz. Çünkü onun Züleyha ile bir ilişkiye girerek zinaya düşmesi de mümkündü. Kendisinde böyle bir kusur meydana gelmiş olsaydı, onu da Yüce Allah bize açıkça beyân edecekti. Çünkü bizler, Zemahşeri'nin ifade ettiği üzere, Hz. Adem, Hz. Dâvud ve Hz. Yunus gibi bir çok peygamberin işledikleri hatalı tutumları nedeniyle kınandıklarını ve kendilerinin hemen istiğfara yöneldiklerini açıkça görmekteyiz.[1824] Anlaşılan o ki, Hz. Yusuf bu konuda azimli ve iradeli hareket etmiş, ihlaslı/samimî bir tutum sergilemiştir. Bu nedenle kendisi övgüye layık olmuştur.

Benzer ifadeleri üçüncü örnekte söz konusu edilen Hz. Musa için de söylemek mümkündür. Cumhurun okuyuşuna göre Hz. Musa için "muhlis/مُخْلِصًا" ifadesi kullanılmış iken; Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef tarafından "muhlas/مُخْلَصًا" okuyuşu tercih edilmiştir.

Buna göre "مُخْلَصًا" kıraatıyla, Hz. Musa'nın Allah'ın seçtiği ve halis kıldığı bir kul olması vurgulanmış; "مُخْلِصًا" kıraatıyla da ibadeti ancak ve ancak Allah'a has kılan, kendini içtenlikle Allah'a kulluğa adayan kimse olduğuna dikkat çekilmiştir.[1825]

Ele aldığımız bu üç âyette söz konusu olan kıraat farklılıkları Türçe meallere sadece Âsım kıraatı çerçevesinde yansımıştır.[1826]

Örnek 2: " بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ / *Evet, sabreder (Allah'tan) korkarsanız, onlar hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabb'iniz size nişanlı beş bin melekle yardım eder.*" (Âl-i İmrân, 3/125)

Bu âyette geçen "مسومين" kelimesi ism-i fâil ve ism-i mef'ûl olarak okunmuştur. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Yakub kelimeyi ism-i fâil olarak "مُسَوِّمِينَ" diye okurken, diğer kurrâ ism-i mef'ûl olarak "مُسَوَّمِينَ" şeklinde okumuştur.[1827]

1824 Zemahşerî, **Keşşâf**, II. 440.

1825 Bkz. Çetin, **Kıraat**, s. 271.

1826 Burada yapılan meallerden bir kaçını zikredelim: Elmalılı, **Meal**, s. 237: "*...Hakikat o bizim ihlasa mazhar edilmiş has kullarımızdandır.*"; Yavuz, **Meal**, s. 239: "*Çünkü o, bizim ihlaslı kullarımızdandır.*"; Bilmen, **Meal**, s. 239: "*...O, bizim ihlasa erdirilmiş kullarımızdandır*"; Ateş, **Meal**, s. 237: "*...Çünkü o, ihlasa erdirilmiş (temiz) kullarımızdandır.*"; Öztürk, Y.N., **Meal**, s. 239: "*...Çünkü o, bizim samimi/seçkin kullarımızdandı.*" Hamdi Yazır'ın Mealini neşre hazırlayan Dücane Cündioğlu, Yusuf, 12/24. âyetin mealini, Yazır'ın kendi tefsirinden naklen âyet üzerindeki iki kıraata dipnotta değinerek, "*...Hakikat o bizim ihlasa mazhar edilmiş has kullarımızdandır...*" ve ayrıca "*...Hakikat o bizim dini yalnız Allah'a tahsis eden ihlaslı kullarımızdandır.*" (Elmalılı, **Hak Dini**, IV. 2856) şeklinde aktarmıştır. Ancak aynı müellif, Meryem, 19/51. âyeti, "*...Kitab'da Musa'yı da an; çünkü o bir muhlis (مُخْلَصًا) idi ve rasul bir peygamber idi.*" şeklinde çevirmiştir. Dikkat edilirse merhum Yazır, âyetin metni Âsım kıraatına göre olmakla beraber bu kelimeyi, Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmır, Ebû Amr'ın okuyuşu olan kıraat şekline göre çevirmiştir. (Gerçi buna bir çeviri de denemez. Çünkü kelimeyi terceme etmeksizin bu okuyuşu olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir.)

1827 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 216; İbn Cezerî, **Neşr**, I. 242; Kerîm, **Kırâât**, s. 66.

Kıraatların Anlamları

Arapçada "سوّم" kelimesi, vazife vermek, yüklemek; işaretlemek, işaret koymak gibi anlamlara gelmektedir.[1828]

Buna göre "سوّم" ile meleklerin savaşta kendilerini ve atlarını işaretlemesi anlamındadır ki o da sarıktır.[1829] Bu anlam dikkate alınıp kelime ism-i fâil olarak okunduğunda âyetin meâli, yukarıda metinle birlikte verildiği üzere, *...Rabb'iniz size kendilerine nişan ve işaret koymuş olan beş bin melekle yardım eder.*" şeklinde olacaktır.

Kelimeyi İsm-i mef'ûl olarak "مُسَوَّمِينَ" şeklinde okumaya göre ise bir kaç anlam üzerinde durulmuştur:

a. "مُسَوَّمِينَ" kelimesi, "مُعَلَّمِينَ /görevini bilen eğitimli melekler" anlamındadır.[1830]

b. "مُسَوَّمِينَ" kelimesi, "مُرْسَلِينَ /gönderilmiş" anlamındadır. Nitekim Araplar, "سَوَّمْتُ الماشِيَة" demişlerdir ki bunun anlamı, "*Hayvanları gönderdim*" demektir.[1831]

Buna göre âyetin ihtilafa neden olan bu kısmı, "...Rabb'iniz size görevinin bilincinde/ eğitimli beş bin melekle yardım eder" ya da "...Rabb'iniz size (katından)gönderilmiş olan beş bin melekle yardım eder." şeklinden anlamlandırılabilir.[1832]

Ancak kelimenin "nişan ve işaret koymak" şeklindeki anlamı tercihe uygun görülmüştür. Rivayete göre, Bedir savaşına meleklerin sarıklı olarak katıldıkları,[1833] atlarının ayaklarına ve kuyruklarına işaret koydukları nakledilir.[1834] Hz. Peygamber'in de bu savaş esnasında, "تَسَوَّمُوا فَإِنَّ الملائكة قد سَوَّمَتْ / *Alametlenin (nişanlanın, sarık sarın) çünkü melekler alametlenmiştir (sarıklı olarak inmiştir)*" dediği söylenir.[1835]

Kurrânın ihtilafına neden olan bu kelime, ism-i mef'ûl kalıbında okunduğunda meçhûl bir mana ifade etmektedir. Bu durumda bu meleklere nişan ve işareti koyan kişi elbette bellidir. O da Allah'tır.

Bu veriler ışığında âyeti şöyle manalandırabiliriz: "...Siz sabreder ve sakınırsanız, o (düşma)nlar da şu saatlerinde (ansızın) siz (in üzerinize) gelecek olurlarsa, Rabbiniz size (kendilerini harpte tanıtacak sarık vs. gibi bir nişanla Allah tarafından) nişanlanmış/(ya da) eğitilmiş (görevinin bilincinde) olan beşbin melekle yardım edecektir."[1836]

Bu konuda başka örnekler varsa da biz bunlarla yetiniyoruz.[1837]

[1828] İbn Manzûr, **Lisân**, XII. 310-313; **Mu'cemu'l-Vasît**, I. 465.
[1829] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 382.
[1830] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 382; Mekkî, **Keşf**, I. 356.
[1831] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 382.
[1832] İbn Manzûr, **Lisân**, XII. 313.
[1833] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 382.
[1834] İbn Kesîr, **Tefsîr**, I. 401; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 402; Dimyâtî, **İthâf**², s. 179; Mekkî, **Keşf**, I. 355.
[1835] İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, VII. 354; Taberî, **Câmi'**, III. 427; İbn Cevzî, **Zâd**, I. 452. Ancak bu hadisin mürsel olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbn Cevzî, **Zâd**, I. 452 (dipnot)
[1836] Beğavî, **Meâlim**, I. 348.
[1837] Bkz. Nisâ, 4/24. âyette "محصنات" kelimesi ve Enfâl 8/9. âyette geçen "مردفين" kelimesi ism-i

9. İsmin Tekil/Müfred veya Çoğul/Cemi' Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Kıraatları incelediğimizde karşımıza çıkan özelliklerden biri de kelimelerin tekil ve çoğul olarak okunmuş olmasıdır. Bir kısım kurrâ bazı kelimeleri tekil okurken diğerleri ise çoğul kalıbında okumuştur. Kelimenin müfred ve çoğul olarak okunması, Arap dilinin bir özelliği olarak fiilerde değil isimlerde söz konusudur. Önceki sayfalarda defaatle vurguladığımız gibi, imamlar, bu okuyuşlarını seleften aldıkları nakillere dayanarak bu şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bununla birlikte onlar, bu okuyuşlarında kelimenin âyet içinde bulunduğu bağlamı, Kur'ân'ın diğer âyetlerinde yer alan benzer kelimeleri, Hz. Peygamber'den bu okuyuşu destekleyen artı bir haber varsa onu ve nihâyet Arap dilinin kurallarını tercih bazında değerlendirmeye almışlardır. Örneğin bir ismin çoğul kalıbı yerine tekil okunmasını tercih edenler, kelimenin müfred olarak okunmasına rağmen kendisi ile umûm ve kesretin kastedilmesinin Arap dilinde mümkün olduğunu gerekçe olarak sunmuşlardır. Doğal olarak bunu söyleyen kimselerin de kimi yerde başka kelimeleri çoğul okudukları olmuştur. Kısacası okuyuşlarında bütün kurrâ, kendilerine gelen bir kıraat rivâyetinin dil kuralıyla da temellendirmesini yapmıştır. Bu temellendirmeyi nasıl yaptıklarını, bazı örneklerle detaylandırmaya çalışalım:

Mesela, Bakara/81. âyette geçen "خطيئته" kelimesi, tekil ve çoğul olarak "خَطِيئَتُهُ" ve "خَطِيئَاتُهُ" şeklinde okunmuştur.[1838] Kelimeyi çoğul okuyanlar da tekil okuyanlar da bu okuyuşları seleflerinden almada müşterektirler. Ancak kelimeyi tekil okuyan da çoğul okuyanda buna dair bir takım deliller sunmaktan geri kalmamıştır. Kelimeyi tekil okuyanlar, müfred ismin tekil olsa da anlamının kesreti ifade ettiğini söyleyerek bu görüşü destekler mahiyette Yüce Allah'ın, *"Allah'ın size olan nimetini saymaya kalksanız sayamazsınız..."* anlamındaki "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا"[1839] âyetinde yer alan "nimet/نعمة" kelimesini gösterirler. Kelime âyette tekil olarak geçmektedir. Ancak onlara göre bu kelime, âyette lafız olarak tekil olsa da sayılamayacak kadar çok olan bir şeyi ifade etmek için kullanıldığından manası çoğuldur.[1840] Kelimeyi çoğul okuyanlar ise âyette ifade edilen anlamı göz önüne almışlar ve cümlenin şartlı olarak "بَلَي مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ /*Doğrusu kim bir günah kazanır da günahı kendisini kuşatırsa...*" şeklinde başladığını, bunun ise çoğulu ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre âyetin sonu "فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ /*... işte onlar ateş halkıdır.*" şeklinde çoğul bir kalıpla tamamlanmıştır. Bu nedenle "خطيئته" kelimesinin de çoğul okunması daha uygun olacaktır.[1841]

Benzer şekilde, Kur'ân'da bir çok yerde geçen "ريح/رياح" kelimesi de çoğul ve tekil olarak okunmuştur.[1842] Mesela Bakara 2/164. âyette geçen bu kelime,

---

fâil ve ism-i mef'ûl olarak "مُرْدِفِينَ" ve "مُرْدَفِينَ" şeklinde de okunmuştur.

[1838] Kelimeyi Nâfi ve Ebu Ca'fer çoğul okurken, diğer kurrâ ise tekil okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 162; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 316; Kerîm, **Kırâât**, s. 12.

[1839] İbrahim, 14/34.

[1840] İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 285; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 82-83; Mekkî, **Keşf**, I. 243.

[1841] Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 284; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 82-3; Mekkî, **Keşf**, I. 243.

[1842] Bu kelimeler, Bakara, 2/164. âyette "وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ"; A'râf, 7/57. âyette, "يُرْسِلُ الرِّيَاحَ"; İbrahim, 14/18. âyette, "اِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ"; Hicr, 15/22. âyette, "الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ"; Kehf, 17/45 âyette, "تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ";

9. İsmin Tekil/Müfred veya Çoğul/Cemi' Olarak Okunması Sonucu Oluşan Kıraat Vecihleri ve Anlamlara Yansıması

Kıraatları incelediğimizde karşımıza çıkan özelliklerden biri de kelimelerin tekil ve çoğul olarak okunmuş olmasıdır. Bir kısım kurrâ bazı kelimeleri tekil okurken diğerleri ise çoğul kalıbında okumuştur. Kelimenin müfred ve çoğul olarak okunması, Arap dilinin bir özelliği olarak fiilerde değil isimlerde söz konusudur. Önceki sayfalarda defaatle vurguladığımız gibi, imamlar, bu okuyuşlarını seleften aldıkları nakillere dayanarak bu şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bununla birlikte onlar, bu okuyuşlarında kelimenin âyet içinde bulunduğu bağlamı, Kur'ân'ın diğer âyetlerinde yer alan benzer kelimeleri, Hz. Peygamber'den bu okuyuşu destekleyen artı bir haber varsa onu ve nihâyet Arap dilinin kurallarını tercih bazında değerlendirmeye almışlardır. Örneğin bir ismin çoğul kalıbı yerine tekil okunmasını tercih edenler, kelimenin müfred olarak okunmasına rağmen kendisi ile umûm ve kesretin kastedilmesinin Arap dilinde mümkün olduğunu gerekçe olarak sunmuşlardır. Doğal olarak bunu söyleyen kimselerin de kimi yerde başka kelimeleri çoğul okudukları olmuştur. Kısacası okuyuşlarında bütün kurrâ, kendilerine gelen bir kıraat rivâyetinin dil kuralıyla da temellendirmesini yapmıştır. Bu temellendirmeyi nasıl yaptıklarını, bazı örneklerle detaylandırmaya çalışalım:

Mesela, Bakara/81. âyette geçen "خطيئته" kelimesi, tekil ve çoğul olarak "خَطِيئَتُهُ" ve "خَطِيئَاتُهُ" şeklinde okunmuştur.[1838] Kelimeyi çoğul okuyanlar da tekil okuyanlar da bu okuyuşları seleflerinden almada müşterektirler. Ancak kelimeyi tekil okuyan da çoğul okuyanda buna dair bir takım deliller sunmaktan geri kalmamıştır. Kelimeyi tekil okuyanlar, müfred ismin tekil olsa da anlamının kesreti ifade ettiğini söyleyerek bu görüşü destekler mahiyette Yüce Allah'ın, *"Allah'ın size olan nimetini saymaya kalksanız sayamazsınız..."* anlamındaki "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا"[1839] âyetinde yer alan "nimet/نعمة" kelimesini gösterirler. Kelime âyette tekil olarak geçmektedir. Ancak onlara göre bu kelime, âyette lafız olarak tekil olsa da sayılamayacak kadar çok olan bir şeyi ifade etmek için kullanıldığından manası çoğuldur.[1840] Kelimeyi çoğul okuyanlar ise âyette ifade edilen anlamı göz önüne almışlar ve cümlenin şartlı olarak "بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ" */Doğrusu kim bir günah kazanır da günahı kendisini kuşatırsa..."* şeklinde başladığını, bunun ise çoğulu ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre âyetin sonu "فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ" */... işte onlar ateş halkıdır."* şeklinde çoğul bir kalıpla tamamlanmıştır. Bu nedenle "خطيئته" kelimesinin de çoğul okunması daha uygun olacaktır.[1841]

Benzer şekilde, Kur'ân'da bir çok yerde geçen "ريح/رياح" kelimesi de çoğul ve tekil olarak okunmuştur.[1842] Mesela Bakara 2/164. âyette geçen bu kelime,

---

fâil ve ism-i mef'ûl olarak "مُردِفِينَ" ve "مُرْدَفِينَ" şeklinde de okunmuştur.

1838 Kelimeyi Nâfi ve Ebu Ca'fer çoğul okurken, diğer kurrâ ise tekil okumuştur. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 162; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 316; Kerîm, **Kırâât,** s. 12.

1839 İbrahim, 14/34.

1840 İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 285; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 82-83; Mekkî, **Keşf**, I. 243.

1841 Bkz. İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 284; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 82-3; Mekkî, **Keşf**, I. 243.

1842 Bu kelimeler, Bakara, 2/164. âyette "وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ"; A'râf, 7/57. âyette, "يُرْسِلُ الرِّيَاحَ"; İbrahim, 14/18. âyette, "اِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ"; Hicr, 15/22. âyette, "الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ"; Kehf, 17/45 âyette, "تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ";

Hamza, Kisâî ve Halef tarafından tekil kalıbında (الرِّيح) olarak okunmuşken diğer kurrâ tarafından çoğul olarak (الرِّيَاح) şeklinde okunmuştur.[1843] Kelimeyi tekil okuyanlar aslında çoğul anlamı kastetmişler, bu nedenle müennes saymışlardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi her çoğul Arap dilinde müennes/dişil hükmündedir. Her müennes/dişil kelime de çoğula tekabul etmektedir. Buna göre bu kelimenin ifade ettiği anlam da çoğuldur.[1844] Diğer okuyuşu savunanlar ise kelimeyi çoğul olarak okumaya Hz. Peygamber'den bir delil getirmişlerdir. Nakledildiğine göre rüzgar bir seferinde şiddetli olarak estiğinde Hz. Peygamber, " اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رياحا وَلَا تَجْعَلْهَا ريحا */ Ey Allah'ım! Bu esen rüzgarı, (rahmetini kendisi ile gönderdiğin müjdeci) rüzgarlardan (*رياحا*) kıl; onu (kendisi ile azabını indirdiğin azap) rüzgarı (*ريحا*) kılma!*"[1845] demiştir. Dikkat edilirse Hz. Peygamber, olumlu anlamda rüzgarı çoğul olarak kullanmıştır. Buna göre, ele aldığımız bu âyette de kendisinden yararlanılan bir rahmet rüzgarı kastedildiği için kelimenin çoğul kullanılması daha uygundur. Ayrıca onlar, Kur'ân'da yer alan "يُرْسِلُ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ */Rüzgarları (yağmurun)müjdecileri olarak gönderir...*" (Rum, 30/46) ve " وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ */ Rüzgarları aşılayıcı olarak gönderdik...*" (Hicr, 15/22) âyetlerinde "الرِّيح /er-rîh" kelimesinin çoğul kalıbı ile kullanılarak rüzgarın rahmet ifade eden yönüne; "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا */Biz onlara dondurucu rüzgarlar gönderdik...*" (Fussilet, 41/16) âyetinde ise tekil kullanılarak azap ifade eden yönüne işaret edildiğini söylemişlerdir. Hz. Peygamber'in de bu âyetlerden hareketle esen rüzgar karşısında böyle bir dua yapmış olması muhtemeldir.[1846]

Aslında dil kuralları işletildiğinde her iki kıraat da aynı şeyi ifade etmektedir. Çünkü her iki kıraat da tekil kalıpta kullanıldığında cins ifadesiyle çoğula, çoğul kalıbı da tabiatiyle yine çoğul anlama işaret etmektedir. Bu konuda da ittifak vardır.[1847] Dolayısıyla her iki kıraatta eşittir.

Rûm, 30/48. âyette, "اللهُ الذي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ"; Fâtır, 35/9. âyette, "أَرْسَلَ الرِّيَاحَ"; Câsiye, 45/5. âyette, "وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ" şeklinde geçmektedir.

1843 İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 172; Ğalbûn, **Tezkire**, II. 326

1844 Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 67 "فمن قرأ الرياح فهو جمع الريح ، ومن قرأ الريح أراد بها: الريح. ولذلك أنثت، لأن ... معناها الجماعة"

1845 Bu haberi, Taberânî, İbn Abbâs'tan naklen aktarmıştır. Senedinde ise Hüseyin b. Kays vardır. Bu kişi, metruktur. Ancak Husayn b. Nümeyr, bu kimseyi sika kabul etmiştir. Haberdeki diğer râviler ise güvenilirdir. Bkz. Heysemî, **Mecma'**, X. 135-136. Krş. Fârisî, **Hücce**, II. 257 (dipnot); İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 307 (dipnot).

1846 Hemen ifade edelim ki Hz. Peygamber, tekil bir ifade kullanarak rüzgarın hem rahmet hem azab için gelebileceğini söylemiştir. Ebû Hüreyre'den gelen bir habere göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللهِ تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ وَالْعَذَابِ، فَلَا تَسُبُّوهَا وَلَكِنْ سَلُوا اللهَ مِنْ خَيْرِهَا ، وَتَعَوَّذُوا مِنْ شَرِّهَا */Rüzgar(*الرِّيح*). Allah'ın ihsanındandır. Hem rahmetle, hem de azapla gelir. Bu nedenle ona sövmeyiniz, fakat Allah'tan onun hayrını isteyiniz ve onun şerrinden Allah'a sığınınız.*" (Bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 29; İbn Mâce, Edeb, 29) Ubeyy b. Ka'b'dan nakledilen bir diğer haberde ise, Hz Peygamber'in önerdiği dua şöyledir: "*...Allah'ım, biz senden bu rüzgarın(*الريح*) hayrını ve onunla gönderilen şeyin hayrını istiyoruz...*" Tirmizî, Fiten, 65 hn. 2253; Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Edebu'l-Müfred,** Terc. ve şerh: Ali Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975, II. 73-74

1847 Bkz. Fârisî, **Hücce**, II. 257; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 91; İbn Ebî Meryem, **Mûdah**, I. 307.

Söylediğimiz bu kural, risâlet / risâlât (رسالة/رسالات) [1848]; kelime/kelimât (كَلِمَةُ / كَلِمَاتُ)[1849]; mekânetikum / mekânâtikum (مَكَانَتِكُمْ / مَكَانَاتِكُمْ)[1850] gibi diğer kelimelerde de geçerlidir.

Çalışmamızda bu farklılıkların tümüne detaylarıyla yer vermemiz mümkün olmadığı için Kur'an'da kurrânın ihtilafına neden olan tekil/çoğul okuyuşları tablo halinde şöyle gösterebiliriz.

Sûre/Âyet	Okuyuşlar	Sûre/ Âyet	Okuyuşlar
Bakara, 2/184	(مَساكِينَ/مِسْكِين)	Yusuf, 12/12	(آياتٌ لِلسَّائِلِينَ/آيَةٌ لِلسَّائِلِينَ)
Bakara, 2/282	(كُتَّاب/كاتِب)	Yusuf, 12/61	(لِفِتْيَتِهِ/لِفِتْيانِهِ)
Bakara, 2/83	(كُتُبِهِ/كِتابِهِ)	Ra'd, 13/42	(الكُفَّارُ/الكافِرُ)
Bakara, 2/285	(كُتُبِهِ- كِتابِهِ)	Enbiyâ,21/104	(لِلْكِتابِ/لِلْكُتُبِ)
Maide, 5/67	(رِسالاتِهِ- رِسالَتِهِ)	Müminun, 23/8-9	(صَلاتِهِمْ/صَلَواتِهِمْ- لِأَمانَتِهِمْ/ لِأَماناتِهِمْ))
A'râf, 7/144	(رِسالاتِهِ- رِسالَتِهِ)	Müminûn, 23/14	(عِظاماً - العِظامَ / عَظْماً- العَظْمَ)
En'âm, 6/99	(ثَمَرِهِ-ثُمُرِهِ)	Ankebût,29/50	(آياتٌ/آيَةٌ)
En'âm, 6/115	(كَلِماتُ/كَلِمَةُ)	Lokman, 31/50	(نِعَمَهُ/نِعْمَةً)
En'âm, 6/124	(رِسالاتِهِ/رِسالَتِهِ)	Sebe, 34/15	(مَساكِنِهِمْ/مَسْكَنِهِمْ)
En'âm, 6/135	(مَكاناتِكُمْ/مَكانَتِكُمْ)	Sebe, 34/37	(الغُرُفاتِ/الغُرْفَةِ)
A'râf, 7/157	(آصارَهُمْ/إصْرَهُمْ)	Sad, 38/45	(عِبادَنا/عَبْدَنا)
A'râf, 7/172	(ذُرِّيّاتِهِمْ/ ذُرِّيَّتَهُمْ)	Zümer, 39/36	(عَبْدَهُ/عِبادَهُ)
Tevbe, 9/14	(مَساجِدَ/مَسْجِدَ)	Zümer, 39/39	(مَكاناتِكُمْ/مَكانَتِكُمْ)

[1848] Mâide, 5/67; En'âm, 6/124; A'râf, 7/144. Bkz. Ezherî, **Me'ânî**, s. 144; İbn Meryem, **Mûdah**, I. 448.

[1849] En'âm, 6/115. Bkz. İbn Mücâhid, **Seb'a**, s. 266; İbn Hâleveyh, **Hücce**, s. 148.

[1850] En'âm, 6/130; Yâsin, 36/67; Zümer, 39/39. Bkz. Mekkî, **Keşf**, I. 452; Dimyâtî, **İthâf**[2], s. 217.

Tevbe, 9/24	(عَشِيرَتُهُمْ/ عَشِيرَاتُهُمْ)	Zümer, 39/61	(بِمَفَازَاتِهِمْ/بِمَفَازَتِهِمْ)
Tevbe, 9/99	(قُرُبَاتٍ/قُرْبَةٌ)	Şûrâ, 42/37	(كَبِيرَ الْإِثْمِ/كَبَائِرَ الْإِثْمِ)
Tevbe, 9/103	(صَلَوَاتَكَ/صَلَاتَكَ)	Meâric,70/33	(بِشَهَادَتِهِمْ/بِشَهَادَاتِهِمْ)
Tevbe, 9/128	(أَنْفُسِكُمْ/أَنْفَسِكُمْ)	Meâric, 70/40	الْمَشْرِقِ- /الْمَشَارِقِ-الْمَغَارِبِ) (الْمَغْرِبِ

SONUÇ

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda bir çok çalışma yapılmış ve bu hususta bir çok söz söylenmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın indiği dönemin tarihsel ortamına gitmekten esbâb-ı nüzûle kadar bir çok konu, ilahî mesajın algılanmasında önemli bir paya sahip olmuştur. Bu anlam arayışı içerisinde kıraatların farklı okuyuşların göz ardı edilemeyecek önemli bir rolü bulunmaktadır. **"Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü"** adını taşıyan bu çalışmamızla bunu ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamızda ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Kıraat İlmi, Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvilerine nispet ederek bildiren bir ilim olarak tanımlanır. Halbuki sahîh ve zayıf/şâz kıraatların, Kur'ân tefsîrine ve âyetlerin anlaşılmasına katkısı büyük olmuştur. Bu nedenle tefsîr disiplinini de göz önüne alarak Kıraat İlmini, *"Kur'ân lafızlarının edâ yönlerini ve ihtilaflarını ele alan, âyetlerin anlaşılmasında/tefsîrinde belli bir fonksiyon icra eden bir disiplin"* şeklinde tanımlamak daha yerinde olacaktır.

Kıraat İlmi, "kıraat" kelimesinin yapısından da anlaşılacağı gibi, okumayı ve tilâveti esas alan bir ilimdir. Kur'ân'ın inmeye başladığı andan itibaren okunması ve ta'limi göz önüne alındığında bu ilmin ilk temelinin Kur'ân'ın inişiyle başladığı söylenebilir. Ancak farklı okuyuş vecihlerinden, dolayısıyla kıraat ihtilafından bu erken dönemde söz etmemiz mümkün değildir. Çünkü Kur'ân, Mekke dönemi ile Medine döneminin ilk yarısında tek lehçe (Kureyş lehçesi) ile okunmuştur. Kur'ân'ın farklı vecihlerde okunmasına neden olan hadise, çevre kabîlelerden insanların İslâm'a girişlerinin hızlandığı Hz. Peygamber'in risâlet süresinin son çeyreğini oluşturan döneme rastlamaktadır. Medîne döneminin sonlarına doğru çevre kabîlelerden bir çok farklı lehçeye ve şiveye sahip insanın İslâm'a bölük bölük girmesi sonucunda "yedi harf" ruhsatı gündeme gelmiştir. Bu ruhsat, sahâbe tarafından kullanılmış ve Kur'ân'ı okumada ve okutmada onlar için bir genişlik sağlamıştır. Bu durum, daha sonra sistemleşen kıraatların doğuşunda da en temel etken olmuştur.

Kıraatlarla "yedi harf" arasındaki bağlantıları şöyle sıralamak mümkündür: Yedi harf geneldir. Kıraat ise yedi harfin kapsamından bir cüz olarak kabul edilebilir. Yedi harf, birden fazla Arap lehçesini ifade eden kavramdır. Kesreti ifade eder. Kârîlerin de daha sonra kullandığı imâle, işmâm, tefhîm, teshîl, med ve kasır gibi fonetik içerikli usûl farklılıkları başta olmak üzere, kelimelerin gerek harekesinde gerekse iskeletinde değişikliğe sebep olan ihtilaf çeşitleri ve bir kelimenin yerine başka bir mürâdif kelimenin kullanılması gibi lafzın ifade ettiği manayı ortaya koyan değişiklikler de bu yedi harf ruhsatı çerçevesinde yer almalıdır. Ancak ilahi mesajın okunması ve anlaşılması amacına matufen verilen bu ruhsatın büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in vefat edeceği senenin

Ramazanında gerçekleşen iki tekrar ile büyük oranda saf dışı kalmıştır. Bununla birlikte yedi harften kaynaklanan bir takım farklılıklar Peygamber sonrası halifeler döneminde de kullanılmıştır. Hz. Ebu Bekir döneminde yazılan mushaf kaç harf üzere yazılmış olursa olsun, yedi harfle alakalı bu ruhsatın önünde bir engel teşkil etmemiştir. Çünkü eldeki mushaf bir tane olduğundan tüm Müslümanlar açısından bu mushafın pratikte bir katkısı olmamıştır. III. Halife döneminde ise kıraat farklılıklarında meydana gelen önü alınamaz ihtilaflar Hz. Osmân'ı harekete geçirmiştir. Halifenin Mekke, Şâm, Kûfe, Yemen ve Mısır gibi pilot bölgelere gönderdiği bu mushaflar, ortaya çıkan ihtilaf ve farklılıkları aza indirmiştir. Hz. Osmân yazdırdığı bu mushaflarda Kureyş lehçesini esas aldırsa da onun amacı farklı kıraatları tümden kaldırmak da değildir. Çünkü yazılan nüshalar –belki de bilinçli olarak -noktasız ve harekesiz olarak kaleme alınmıştır. Bir kısım tarihi veriler o dönemde de nokta ve harekelemenin çok gelişmiş olmasa da bilindiğini ortaya koymaktadır. Eğer onların amacı tek harfi zorunlu kılmak olsa idi bu harekelemeyi mushaflarda bir şekilde göstererek bu hedeflerini gerçekleştirebilirlerdi. Bunu yapmamışlardır. Aksine Hz. Osmân'ın farklı okuyuşları yasaklamadığını bizzat kendisinin hutbede insanlara söylediğini görmekteyiz. Muhtemelen o, Hz. Peygamber'den nakledinen sahîh okuyuşlardan yazının imkan tanıdığı kadarını bu nüshalarda göstermeyi hedeflenmiştir. Alimlerin geneli bu mushafların hattına uygun olan ve bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen sahîh bir isnada sahip muhtelif okuyuşları, Hz. Peygamber döneminde kalan ruhsatın kalıntıları olarak görürler. Doğrusu da budur.

Buna göre mevcut sahîh kıraatlar, bu mushafların muhtemel okuyuş şekilleridir. Çünkü Hz. Peygamber'in son arzada Kur'ân'ı "tek harf" üzere okuduğu kabul edilse de bu son arzadan önce, yedi harf ruhsatından kaynaklanan ve Hz. Peygamber'in izin verdiği okuyuş vecihlerinden bir kısmı, Hz. Osmân'ın yazdırdığı bu mushaflara muvâfık düşmektedir. Bu nedenle kıraat bilginleri tarafından bir kıraat, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahîh bir senede sahip olduğu, Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflardan birisine ve Arap gramerine uygun bulunduğu takdirde makbûl sayılmıştır. O dönemde şehirlere/eyaletlere göre bu ilkelerle uyuşan şöhret bulmuş kıraatlar, İbn Mücâhid'in tespitine göre yedi adettir. Bunlar Nâfî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî'dir. Ancak daha sonra gelen âlimler bunlara, Ebû Ca'fer, Yakub ve Halef ismindeki üç kârîyi de ekleyerek bu sayıyı ona çıkarmışlardır.

Bu kurrâdan her birinin isnadı incelendiği zaman ikili ve üçlü bir isnad zincirine sahip oldukları görülür. Yaşadıkları bölgelerde kıraatlar konusunda temayüz ederek belirli bir şöhrete ulaşmış bulunan kârîlerin bu isnatlarında az sayıda kimsenin yer alması bizi yanıltmamalıdır. Çünkü kârîlerin bu senetleri, temayüz eden kurrânın kendi okuyuşlarının Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir dayanağının bulunduğunu göstermek için daha sonraki kârîler tarafından kayda geçirilme ihtiyacı duyularak zikredilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu yedi veya on kârî, kendi okuyuşlarını ispat için bu isnadı zikretme gayreti içinde genelde olmamışlardır. Nitekim, kurrânın kendi okuyuşlarının daha isabetli olduğunu ortaya koyma bağlamında (ihticac) bu kimselerden, "Ben bu kıraatı şu ve şu kârîden aldım" şeklinde bir açıklamaya da sık rastlamıyoruz. Bunun yerine onlar

daha çok, Kur'ân'dan üzerinde tartışma olmayan yerlerin okuyuşlarını, Arap gramerini, Hz. Peygamber tarafından konu hakkında bir rivâyet varsa onu ileri sürmüşlerdir. Kurrânın her bir âyet üzerindeki okuyuşu için, ayrı bir senedinin bulunmamasının nedeni, muhtemelen bu imamların kendisinden Kur'ân'ı okuyup öğrendiği temelde bir şeyhinin olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir kârî'nin kendisinden okuduğu kurrâ silsilesi, onun tüm Kur'ân'ı kendisinden okuması nedeniyle genel olarak ikiyi, üçü, beşi geçmemektedir. Bu yüzden mütevâtir olarak bilinen on kıraat imamının senetleri ve onların farklı isnatları kitaplarda büyük bir yekun tutmayacak derecede azdır ve bilinmektedir. Bizim çalışmamız, *"Kıraat farklılıklarının Kur'ân'ın anlaşılmasına etkisi"* çerçevesinde kaldığı için bu konuyu derinlemesine ele alamadık. Dolayısıyla kıraatların isnad ve rivâyet yönüyle ele alınarak incelenmesi, konu hakkındaki kanaatlerin daha sağlıklı bir zemine oturması açısından gereklidir.

Erken dönemden itibaren tüm İslâmi disiplinlerde, kavramların ve branşa dayalı kuralların zamanla gelişme göstererek belirli bir olgunlaşmaya gittiği bilinmektedir. Bu durum, kıraat ilmi için de geçerli olmuştur. Mesela, ilk dönemlerde kıraatların sahîh ve şâz olarak iki kısımda ele alındığını görüyoruz. Bu dönemde sahîh kıraat için, "sahîh, makbûl ve muteber"; şâz kıraatlar için, "şâz, merdûd, zayıf, batıl" gibi isimler sıkça kullanılmıştır. Ancak diğer ilimlerde olduğu gibi bu sahadaki birikimlerin zenginleşmesi ve kavramların ve teknik terimlerin sistemli bir şekle doğru gelişme göstermesi, bu âlimleri kıraatlar konusunda daha önceki tanım ve taksimatları yeniden ele almaya itmiştir. Bunlar arasında en gelişmiş olan taksime göre kıraatlar, yedi türden oluşmaktadır: Buna göre kıraatlar, sahîh ve zayıf olarak öncelikle ikiye ayrılır. Sahîh kıraatın altında mütevâtir, meşhûr ve âhad kıraatlar yer almaktadır. Zayıf kıraatın altında ise yine âhad, şâz, müdrec ve mevzû -ki buna aslında kıraat da denmez- kıraatlar bulunmaktadır.

Makbûl kıraatlar için "tevâtür"ün şart koşulması, sonradan gelen âlimlerin koydukları bir kural olduğu için eleştiri konusu olmuştur. Çünkü şöhret bulmuş yedi veya on kurrânın okuyuşlarında tek kaldıkları nice kıraatlar, bu niteliği taşımamaktadır. Halef âlimlerinin genelinin kabul ettiği bu şartın göz önüne alınması durumunda, bir kıraatın kabul edilebilmesi için mütevâtir olması gerekecektir. Sahîh bir kıraat için böyle bir şartın ileri sürülmesi durumunda bir çok makbûl kıraatın düşmesi gündeme gelecek demektir. Dolayısıyla "her makbûl kıraatın mutlaka mütevâtir olması gerekir" ifadesi isabetli değildir. Bunun yerine, bir vecihle de olsa, Arapça'ya, bir ihtimal bile olsa Osmân mushaflarından birine uygun düşen ve senedi de sahîh olan kıraatların hepsi sahîh kıraatlardır. Yoksa bu kıraatın senedinin, yani naklinin mütevâtir olması gerekmez. Bu şartları taşıyan kıraatların hepsi makbûldür. Peygamberimiz (sav) bunlardan birini okumuş, diğerleri ile de okumaya izin vermiş demektir. Hz. Peygamber'in okumuş olduğu kıraat genelde Kureyş lisanına göre olanıdır. Ancak farklı kıraatlardan, Resulullah'ın okuduğu kıraat budur, diye birini seçme imkanımız yoktur, bu, doğru da değildir. Bu sebeple sahîhlik şartlarını taşımak şartı ile tüm kıraatlar makbûl kıraatlar olarak görülmelidir.

Sahîh kanalla gelmiş olan kıraatlardaki farklı okumaların delil olarak kullanılmasında İslâm âlimleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak

isnadı sahîh olmakla beraber, hatt-ı Osmâniye/Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım iskeletine ve Arap gramerine uymaması yüzünden kabul görmeyen (âhad/şâz) kıraatlar konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İslâm Hukukçularından Hanefîler ve Hanbelîler, bu tür sahîh kanalla gelmiş olan şâz okuyuşlardan Kur'ân'ın tefsîrinde yararlanılmasına olumlu bakarken; Şafiîler ve Mâlikîlerden bu kıraatlardan faydalanılması konusunda farklı görüşler nakledilmektedir. Bu iki mezhepte yaygın kanaate göre, bu tür kıraatlar mütevâtir olmamaları nedeniyle Kur'ân'dan sayılmazlar ve delil olarak kullanılmazlar. Kanaatimize göre bu tür kıraatlardan Kur'ân tefsîrinde yararlanmak gerekir. Bu konuda Hanefîlerin ve Hanbelîlerin görüşü daha isabetlidir. Çünkü gerek on kıraat dışında kalan diğer kıraatlar, gerekse direkt sahâbeye nispet edilen bu kıraatlar, ya Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushaflara uygun olmaması ya da diğer şartlara uygun düşmemesi nedeniyle zayıf/şâz kalmışlardır. Ancak zayıf kalmış bu okuyuş vecihlerinde, kimi zaman âyette neyin kastedildiğini ortaya çıkarmada bize ışık tutacak bazı işaretler olabilmektedir. Bu kıraatların, Kur'ân'ın kendisi ile indiği ve/veya Peygamberin kendisi ile okunmasına izin verdiği yedi harf kapsamında birer vecih olması ihtimali yanında; sahâbe kıraatları göz önüne alındığında, sahâbenin tefsîr kabilinden âyetlere ekledikleri bir açıklama(müdrec kıraat) olma ihtimalleri de bulunmaktadır. Bu durumda onların görüşleri, birer "sahâbe kavli" olarak yerini zaten alacak demektir. Her iki durumda da zayıf/şâz kıraatlar, kendilerinden faydalanılması gereken birer malzeme olarak gerek Kur'ân tefsîrinde gerekse İslâm hukukunda nassın anlaşılmasına hizmet eden en azından önemli bir haber niteliğini taşıyacaktır.

Biz bu çalışmamızda bu zayıf kıraatlardan; tevâtürün karşıtı olarak kullanılan bir kısım şâz kıraatlardan -ki bunun içine senedi sahîh olmakla beraber Osman mushaflarının yazım şekline (resm-i hatta) veya Arap gramerine uygun olmaması nedeniyle zayıf kalmış âhad kıraatlarla sahâbeye ait müdrec kıraatlar girmektedir- faydalanmış bulunmaktayız. Ancak senedi zayıf ve illetli olan kıraatlar ile senedi hiç olmayan mevzû kıraatlar, zaten değerlendirmeye tabî tutulmamıştır. Muhtelif sahîh ve zayıf/şâz kalmış kıraatlarla bazı müdrec okumaların Kur'ân âyetlerinde bulunan bazı kısımları tefsîr etmede veya kapalı kısımları açıklamada *"beyân edici"* bir misyon üstlendikleri kanaatindeyiz.

Kıraatların tefsîrle olan münasebetini ortaya koyabilmek için kurrânın ihtilafına neden olan kıraat farklılıklarının iki yönünün göz önüne alınması gerekir. Bunlar da:

a. Med, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, ğunne ve ihfâ gibi tecvîde ait farklılıklar;

b. Kelimelerde hareke değişiklikleri ve ziyâdeliklerine ilişkin farklılıklardır.

İlk maddede yer alan harfler ve onların okunuşuyla alakalı daha çok tecvîde âit farklılıkların Kur'ân tefsîri açısından bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Kurrâ arasında ihtilafa neden olan bu ilk şıkka, usûl farklılıkları (ihtilafu's-savtiyye=fonetik farklılıklar) denir. Tefsîrle alakası olan ikinci şık ise, kelimelerin harekelerinde ortaya çıkan okuma farklılıkları ile kelimenin

şeklinde meydana gelen farklılıklar (ihtilafun-nahviyye) şeklinde kendisini gösterir. Cümlenin gramatik açıdan ihtilafları olarak da değerlendirilebilecek olan bu farklılıklar, fiillerin mâzi, muzâri veya emir gibi farklı kalıplarda okunması, ismin ref' veya nasb ile; ref' veya cerr ile; nasb veya cerr ile okunması; ismin izâfetle veya izâfetsiz (yalın) okunması; kelimenin takdim veya tehirli okunması, cümlelerde yer alan bazı harflerin amel ettirilip ettirilmemesi, ismin tekil veya çoğul olarak okunması, ismin, ism-i fâil veya ism-i mefûl olarak okunması gibi farklı yönlerde tezahür eder.

Genel olarak kurrânın ihtilafına neden olan kıraat farklılıklarının yaklaşık %80'i, imâle, işmâm, tehfîm, terkîk gibi farklı lehçelerin seslendirilmesinden (fonetik farklılıklardan) meydana gelmektedir. Diğer %20'lik kısmında ise, Kur'ân âyetlerinde çok ciddî bir anlam değişimi veya farklılaşması olmamakla birlikte, birbirine benzer veya yakın çeşitli anlam nüanslarını ihtiva ettiği gözlemlenmektedir. Ancak bu farklı okuyuşların hiçbiri, haramı helal, ya da helalı haram kılacak türden değildir. Yani, vahyin özüne asla bir zararı yoktur.

Ne var ki anlam itibariyle böyle büyük bir zıtlığı bünyesinde barındırmasa da kıraat farklılıklarının âyetlerin anlamlandırılmasında, göz ardı edilmez bir yeri bulunmaktadır. Bu farklı vecihlerle, aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edilmesi sağlandığı gibi, bir konunun farklı yönlerine açıklık getirilmekte veya bu getirilen farklı zaviye ile âyet yeni ve farklı bir âyet değerini taşımaktadır. Böylece sübûtu kat'î olan iki farklı kıraat lafzı ile farklı manalara ulaşılmakta ve yeni anlamlar elde edilmiş olmaktadır. Diğer bir ifade ile muhtelif kıraatlarla Kur'ân âyetlerinin kastedilen anlamları tekâmül etmiş olmaktadır.

Bu nedenle bir Kur'ân yorumcusunun, kârîlerin okuduğu kıraat vecihlerinin her birinden diğer bir kıraat vechinde bulamadığı bir başka manayı bulması ve ona göre hüküm ortaya koyması (istinbât) mümkündür. Demek oluyor ki kıraatlar, bir müfessir için göz ardı edilemeyecek zengin ve geniş bir mana alternatifi sunmaktadır. Bu nedenle bir müfessirin bilmesi gereken en temel Kur'ân bilimleri arasında "Kıraat İlmi"nin de bulunması tabîîdir. Çünkü Kur'ân âyetlerinin tefsîrindeki farklı kıraatlar, metnin anlamını ortaya çıkarmada en önde gelen bir işleve sahiptir. Kıraatlar, Kur'ân nazmının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönden bakıldığında Arap diline olan etkisi de tartışılmazdır. Çünkü Kur'ân i'cazının bir sonucu olarak farklı kıraatların bu etkisi o kadar açıktır ki gerek sarf-nahivde ve belâgat ilminde gerekse lügatlerle alakalı çalışmalarda kıraatlar, temel konulardan birisi olmuştur. Aynı şekilde fakihler de kârîlerin okuduğu kıraat vecihlerinin her birinden, diğer bir kıraat vechinde bulamadıkları ayrı bir manayı bularak hüküm istinbat etme yoluna gitmişlerdir. Muhtelif kıraatlar, bu imamlar için de hüküm çıkarmada ve doğru yolu bulmada bir hüccet dayanak olmuştur.

İslâm ilim tarihine baktığımızda her devirde yetişen müfessirler, bu anlamda kıraatları değerlendirmişler ve âyetleri anlamlandırmada farklı kıraatları yaptıkları yorumlarda kullanmışlardır. Nitekim Taberî, Zemahşerî, Kurtûbî, Râzî ve İbn Kesîr gibi yaşadıkları çağda kendilerini ispat etmiş pek çok müfessir, kıraat farklılıklarına eserlerinde temas etmiş ve âyetlere mana verirken onlardan yararlanma yoluna gitmiştir. Ancak eserlerinde kıraatlara yer veren

müfessirleri, kıraatları ele alırken farklı yaklaşımlar içinde görüyoruz. Bir kısmı, kıraatları sadece aktarmakla yetinirken ve kıraatlar üzerinde tercih ve tenkitte bulunmazken bu kısım ise, farklı kıraatlar arasında tercihe gitmişlerdir. Diğer bu ifadeyle ihtilafa neden olan bir kıraat, âhâd/sahîh yolla gelmiş olduğunda, bir kâri ve müfessir tarafından makbûl ve makul görülürken; diğer bir kârî tarafından ise gerek senet, gerekse lafız olarak tenkide tabî tutulabilmiştir.

Kıraatlar arasında tercihte bulunanlar, erken dönem müfessir ve kârîleridir. İbn Mücâhid'in kıraat imamlarını, bu imamların şöhretleri nedeniyle "yedi kıraat" olarak tesis etmesi, sonradan gelen âlimler tarafından bu kıraatların "mütevâtir" sıfatı ile nitelendirilmesine neden olmuştur. Yaklaşık 5-6 asırlık bir zaman sürecinde oluşan bu gelişme sonucunda, şöhret bulmuş kıraatlar üzerinde eser yazan müfessirler ve kurrâ, kıraatlar konusunda önceki dönem âlimlerde görülen tercih ve tenkit yerine kıraatları tenkit ve eleştiriden uzak bir şekilde ele almışlardır.

Kıraatlar arasında tercihte bulunanlara Ahfeş, Ferrâ, Taberî, Zemahşerî ve Mekki b. Ebî Tâlib gibi müfessir ve kurrâyı; tercih yoluna gitmeyenlere ise, Râzî başta olmak üzere Ebû Şâme, Ebû Hayyân, Kurtubî ve Şevkânî gibi müfessirleri örnek olarak gösterebiliriz.

Her iki grupta yer alan müfessirler genel olarak kıraatları Kur'ân'ı yorumlamada önemli bir malzeme olarak görmüş ve bu konudaki verileri Kur'ân tefsîrinde mutlaka değerlendirmişlerdir. Ancak müfessirlerden bir kısmı -ki bunlar birinci grupta yer alan müfessirlerdir- kıraatları ele alırken, farklı okuyuşlar arasında tercihe hatta kimi zaman tenkide giderken, bir kısım müfessir ise,-ki bunlar ikinci grupta yer alan müfessirlerdir- farklı kıraatları, âyetleri yorumlamada değerlendirmeye almış ve bunlar arasında genelde bir tercihe gitmemişlerdir. Tercihte bulunan müfessirler, bu tercihlerini yaparken kıraatları, Hz. Peygamber'den nakledilen birer rivâyet malzemesi olarak değerlendirmiş ve ortaya koydukları kriterler doğrultusunda bunları ele almışlardır. Bazen, iki farklı okuyuşun ikisini de kabul etmişler, bazen de yeri gelmiş, anlamı aynı olmakla birlikte bu farklı okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Bu tercihi yaparken, konu hakkında Hz. Peygamberden gelen rivâyetler başta olmak üzere kıraatın yer aldığı âyetin bağlamını, aynı âyet üzerinde ittifak edilen diğer âyetlerdeki benzer kelimeleri, çoğunluğun okuduğu kıraat vechini ve dilsel kuralları birer gerekçe olarak kullanmışlardır.

Bazı çağdaş yazarlar, kıraatlardaki bu "ihtiyar" ve "tercih"in salt kişinin kendi bilgi ve birikimi sonucu üretilen bir olgu olduğu görüşündedirler. Bu görüş sahiplerine göre kıraatların, vahyî hiçbir boyutu bulunmamaktadır. Onlara göre kıraatlar, sahâbe döneminden itibaren naklin hiçbir dahli olmadan kurrânın kendiliklerinden Hz. Osmân mushafının yazım şekline bakıp –tahmînî olarak- ürettikleri okuma vecihleri olmaktadır. Bu konuda hiçbir istisnâ yapmadıklarından böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Kıraatların kaynağının nakil olmadığını söylemek mümkün olmasa da nakledilen kıraat vecihleri arasında ihtiyarîliğin ve içtihâdîliğin olduğunu söylemek mümkündür ve bunun örnekleri hayli kabarıktır. Nitekim, kıraatlar konusunda tercihte bulunanlar arasında on meşhûr kurrânın da bulunduğu

tabiînden ve sonrasından bir çok isim bulunmaktadır. Bu kimseler, tercihte bulunurken kesinlikle yeni bir kıraat üreterek yeni bir içtihatta bulunmamışlardır. Aksine seleflerinden itibaren nakledilen okuyuşlar arasında bir tercihte bulunmuşlardır. Onlar, bu konuda daima nakle ve rivâyete tabi olmuşlar ve kendi reylerine ve şahsî kanaatlerine itibar etmemişlerdir. Onların tercihte bulunmaları, kendiliklerinden ürettikleri kıraatlarla diğer kıraatlar arasında bir tercih asla değil, mevcut kıraatlar arasında yaptıkları bir seçimden ibarettir. Yoksa kıraatlar konusunda mutlak kıyas asla doğru bulunmamıştır. Bu anlamda "*Kıraat, uyulan bir sünnettir*" sözü, aynı gerçeğin seleften aktarılan bir durum tespitidir. Evet, ortada elbette bazı kıraatları tercih etme, bazılarını tenkit etme, bazılarını terk etme vardır. Ancak bu, onların bunu kendiliklerinden indî bir kıyas ile yapmaları anlamına asla gelmemelidir. Kısacası kıraatlarda ictihâdilik yönü, kıraatların tasnifi ve aralarında sahîh olanının sahîh olmayanından ayrılması itibariyle düşünülebilir. Kur'ân'ın korunması için Hz. Peygamberden nakledilen rivâyetlerden –mesela- birisi alınır diğeri terk edilebilir. Mutlak anlamda dil kurallarını esas almamak şartı ile müphem kalan bazı okuyuş vecihlerinde eğer bu konuda seleften bir nakil yok ise yine içtihada müracaat edilebilir. Nitekim, kıraatların edâ yönlerinde mesela medlerin miktarı, imâle ve türevleri konusunda, -bunların özleri olmasa da detaylarında- şahsî okuyuşların, dolayısıyla içtihadın olduğunu da söylemek mümkündür.

Değerlendirmeye aldığımız kıraatlar çerçevesinde baktığımızda farklı kıraatların Kur'ân tefsîrine olan katkılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. **Muhtelif okuyuş vecihleriyle, murâd-ı İlâhî'nin ortaya çıkması sağlanır.** Bunun tezahür eden şekli olarak bir tek nas üzerinde yer alan muhtelif kıraat vecihleriyle kimi zaman,

a. Âyette kastedilen hüküm vuzûha kavuşur ve mana genişliği elde edilir: Farklı kıraatlarda en sık rastlanan husus, muhtelif okuyuşlarla bir âyette yer alan herhangi bir kelimenin açıklığa kavuşması veya mananın genişlemesidir. Mesela, Bakara: 2/106. âyette yer alan أوننسها kelimesi, أو نَنْسَاهَا = *ertelediğimizde* ve أوَنُنْسِهَا = *neshettiğimizde* veya unutturduğumuzda şeklinde; Bakara, 2/208. âyette yer alan "السلم" kelimesi, السَّلْم = *barış/sulh* ve السِّلْم = *İslâm* şeklinde; Âl-i İmran, 3/140. âyette "قرح" kelimesi, قَرْحٌ = *yara*/قُرْحٌ = *acı, elem* şeklinde okunmuştur. Bütün bu farklı okumalar, farklı manaları da beraberinde getirmekte ve âyette kastedilen anlamı açıklamakta veya genişletmektedir.

b. Kur'ân âyetlerinin anlamında kapalı/müphem kısımların anlaşılmasına yardımcı olur: Çok sık olmasa da kimi zaman, bir âyet üzerinde bulunan muhtelif kıraat vecihleriyle, bir kıraata göre kapalılık arz eden bir konunun diğer bir okuyuşla giderildiği görülmektedir. Mesela, Nûr, 24/60. âyette Yüce Allah, evlenme yaşı geçmiş yaşlı kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine dış elbiselerini (siyâb) almamalarında bir günahın olmadığını söylemektedir. Ancak âyette kapalı sayılabilecek bir nokta vardır: Yaşlı kadınların üzerlerine alıp-almamada serbest oldukları bu "siyab"dan kasıt nedir? Ahzab sûresinde yer alan kadının dışarı çıkarken giymesi istenen dış kıyafet/cilbâb mı; yoksa Nûr sûresi 31. âyette istenen başörtüsü/hımar mıdır? Çünkü âyette ne başörtüsü/hımar ne de cilbâb kavramı kullanılmıştır. Her ikisine de muhtemel olan "siyâb/ثياب"

kelimesi kullanılmıştır. İşte bu noktada sahâbeden gelen müdrec bir kıraat, bu sorunun ve müşkilin cevabını bulmada bize yardımcı olmaktadır. Buna göre âyetteki siyâb/ثياب'dan kasıt, dışarı çıktığında kadının üzerine alması gereken dışarı giysisidir.

c. Genel (âmm) bir anlamı ihtiva eden bir kıraat, bir başka kıraat vechi ile tahsis edilir: Mesela, Tevbe, 9/17. âyette yer alan "mescit" kelimesi, çoğul ve tekil olarak "مَسْجِدَ /مَسَاجِدَ" diye iki şekilde okunmuştur. Bu âyette müşriklerin Allah'a ortak koşmaya devam ederken Kabe'yi imar etmelerinin kendilerine bir fayda sağlamayacağı konu edinmektedir. Ancak âyette Ka'be açıkça zikredilmemekte, bunun yerine "mescit/مسجد" kelimesi kullanılmaktadır. Buna göre âyette bu kelimenin tekil okunması durumunda Ka'be, çoğul okunduğunda ise Allah'a ibâdet edilen tüm ibâdet mahallerinin umûmî olarak kastedildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile, kelimenin çoğul okunması durumunda müşriklerin Müslümanlara ait hiçbir ibadet mahallini yapmaları kabul edilmeyerek onlar için umûmî bir yasaklama getirilmiştir. Kelime tekil okunduğunda ise, Kâbe'nin özel/husûsî konumuna vurgu yapılarak müşriklerin Allah'a ortak koşarken bu eylemlerinin boşa gideceği hatırlatılmaktadır.

d. Mutlak olan bir kıraat, bir başka kıraat vechiyle mukayyet kılınabilir: Özellikle sahâbeye ait müdrec okumalarda buna dair örnekler bulunmaktadır. Mesela, yemin kefâreti konusunda İbn Mes'ûd'dan ve diğer bazı sahâbîlerden gelen ve üç gün oruç tutmakla alakalı Mâide sûresi:89. âyette geçen " فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ" kısmının sonuna "مُتَتَابِعَاتٍ" kelimesinin eklenilerek okunması, bir kısım hukukçular tarafından, haberin belirli bir şöhrete ulaşmış olmasından dolayı mutlakı takyit konusunda hüccet olarak görülmüştür. Çünkü bu âyetin mütevâtir kıraatına göre mutlak olarak üç gün oruç tutulması emredilmesine rağmen, nasıl tutulacağı hakkında herhangi bir kayıt düşülmemiştir. İbn Mes'ûd'un kıraatında ise, mukayyet olarak "متتابعات / ara verilmeden" tutulması emredilmiştir. Hükümleri ve sebepleri bir olduğunda mutlakın mukayyede hamli vâcip olduğundan, âyette mutlak olarak zikredilen "أيام" lafzı, İbn Mes'ûd'un kıraatında mukayyet olarak zikredilen "أيَّام متتابعات" kaydı ile mukayyet hâle gelmiştir.

2. Muhtelif kıraatlar vasıtasıyla mücmel olan bazı lafızların mubeyyen kılındığı da olmuştur: Buna dair sahîh ve zayıf kıraatlardan bir çok örnek bulmak mümkündür. Nitekim bir âyette, *"Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde eşlerine) dönerlerse, şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir."* (Bakara, 2/226) buyrulmaktadır. Bu âyette hanımına yaklaşmamaya yemin eden bir kimsenin bu ettiği yeminden kazasız kurtulması için, acaba hanımına dört ay içinde mi dönmesi gerekecektir? Yoksa bu süre bittikten sonra da dönebilir mi? Âyette bu sorunun cevabı belli değildir. Bu açıdan âyetin anlamında açıklık yoktur ve mücmel olan bu yönünün beyâna ihtiyacı vardır. Biz bu açıklamayı, müdrec bir kıraat yardımı ile çözme imkanına sahip bulunmaktayız. Gerçekten bu âyetin metninde geçen "فَإِن فَاؤُوا..."...Eğer onlar (yaptıkları yeminden) dönerlerse.... " ifadesini İbn Mes'ûd'un "فَإِن فَاؤُوا فِيهِنَّ" ve Ubeyy b. Ka'b'ın " فَإِن فَاؤُوا فِيهَا" şeklindeki okumaları açıklamaktadır. Buna göre âyetin anlamı, *"...Eğer bu dört aylık süre içindeyken yeminlerinden geri dönerlerse..."* şeklinde anlaşılacaktır.

Böylece âyetteki bu mücmel kısım giderilmiş olacaktır. Buna göre, "îlâ" yapan kimse, kendisine tanınmış olan dört aylık süre içinde şâyet eşine tekrar dönerse, bu durumda boşanmaya yönelik bir hüküm, geçerliliğini yitirmiş olacaktır.

3. Âyetteki muhtemel anlamlardan birini tercih etmeye ve bu anlamın vurgusuna yardımcı olur: Nitekim kadının âdet temizliğinin ele alındığı Bakara, 2/222. âyette "يطهرن" kelimesi, "يَطْهُرْنَ" ve "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde okunmuştur. Kelime, cezimli şeklinde okunduğunda anlam, kadının âdetinin bitmesi ve kanının kesilmesi anlamındadır. Şeddeli okumaya göre ise anlamı kelimenin yapısında mübâlağa bulunması gereği âdet kanının kesilmesi ile beraber, kadının bu halinden temizlenmesi anlamındadır. Bu temizlenme, kimilerine göre âdet sonrası kadının tüm bedenini yıkaması (gusül), kimilerine göre namaz abdesti alması; bir kısım âlimlere göre ise kadının fercini yıkamasıdır Her iki görüş sahipleri bu farklı okuyuşları kendi kanaatlerine delil olarak kullanmışlardır.

Farklı kıraatlara isim ve fiil bazında baktığımızda Kur'ân'da çok farklı şekillerde yer aldığını görürüz. İhtilafa neden olan bir fiil, ma'lûm ya da meçhûl okunabilir; gâip, muhâtap ya da mütekellim sıygalarında gelebilir. Bir imamın sülasi kalıpta okuduğunu diğer bir imam mezîd kalıbında okuyabilir Hatta fiil başka bir fiil kalıbına da dönüşebilir. Dahası fiilin isim, ismin fiil olarak okunduğu, ismin, ism-i fâil veya ism-i mefûle dönüştüğü, ismin bir başka isim şeklinde algılandığı ve nihâyet ismin tekil veya çoğul olarak geldiği yerler olmuştur. Çalışmamızda bu başlıkların her birine dair muhtelif örnekler sunulmuştur.

Anılan bu hususlarla alakalı önemli gördüğümüz bazı noktaların vurgulanması gerekmektedir:

1. Kurrâ tarafından fiillerin mâlum(etken) veya meçhûl(edilgen) şekilde okunmasının, âyetlerin anlamlarına genelde ciddî bir etkisi olmasa da bazen kayda değer bir değişikliğe neden olduğu da görülebilmektedir. Mesela Âl-i İmrân, 3/161. âyette geçen "يغل" kelimesinde bunu görmekteyiz. Bu fiil, ma'lûm kalıbı ile "أن يَغُلَّ" şeklinde okunduğunda, ganimet/zekat mallarını peygamberin aşırmasının nefyi/olumsuzlanması ifade edilirken, meçhûl kalıbı ile "أن يُغَلَّ" şeklinde okunduğunda ise Nebî'ye ihânet edilmemesi istenmiştir. Biz bunların listesini çalışmamızda sunmuş bulunmaktayız.

2. Benzer durum, fiillerin gâib-gâibe, muhâtab ve mütekellim sıygalarıyla okunmasında da gözlemlenmektedir. İltifât sanatı kullanılarak fiilerin muhtelif sıygalarla okunmasının âyetleri anlamlandırmaya ciddî manada bir etkisi olmasa da bazen, âyetlerin yorumuna farklı bir boyut kattığı görülmektedir. İsrâ, 17/102. âyette yer alan "علمت" fiili, muhatap ve mütekellim sıygasıyla okunmuştur. Kisâî, "عَلِمْتُ" şeklinde okumuş, diğer kurrâ ise "عَلِمْتَ" şeklinde okumuştur. Mütekellim sıygasıyla okunduğunda sözü söyleyen Musa (as) olmuş olur ve Hz Musa, Fir'avun'a *"Gerçekten, göklerin ve yerin Rabb'i olanın birer kanıt olarak bu belgeleri indirdiğini ben bildim..."* demiş olmaktadır. Muhatap sıygasıyla okunduğunda ise anlam, *"Bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb'inin, (benim doğruluğumu belgeleyen) kanıtlar olarak indirdiğini (ey Firavun sen) pekâlâ bildin..."* şeklinde olacaktır.

3. Kıraat farklılıklarına baktığımızda, ihtilafa neden olan okuyuşlarda fiillerin bazen **haber,** bazen de **inşâ** kalıplarına tekâbul ettiği görülmektedir. Kuşkusuz bu farklılıkların da âyetin anlamına kısmen etkisi bulunmaktadır. Nitekim, Bakara, 2/125. âyette yer alan "واتخذوا" fiili, hem emir kalıbında hem de mâzî fiil kalıbında okunmuştur. İlk durumda fiil emir fiil kalıbıyla inşâî bir anlam ifade ederken; fiil-i mâzî sıygasıyla okunduğunda ise ihbârî bir anlam ifade etmektedir. Buna göre kelime "وَاتَّخَذُوا مِن مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" şeklinde ihbârî fiil kalıbında okunduğunda anlamı, " *İbrahim'in makamını namazgah edindiler...* " şeklinde olurken, "وَاتَّخِذُوا مِن مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" şeklinde inşâî fiil kalıbında okunduğunda ise anlamı, *"İbrahim'in makamını namazgah edinin..."* şeklinde olacaktır.

4. Fiillerin sülâsî ve mezîd kalıplarda okunmasında da anlam değişimlerine veya aynı anlamın farklı vurgularına dair örnekler bulunmaktadır. Kimi kurrâ bir fiili, kelimenin sülâsî fiil kalıbında okurken bir başkası aynı fiili, tef'îl veya mufâala ya da if'al babında okumuştur. Bu okuyuşların sonucu olarak kelimelerde meydana gelen değişme tabiatıyla anlama da yansımıştır. Mesela, "يَكْذِبُونَ = *yalan söylediler*"(Bakara, 2/10) fiili, aynı zamanda "يُكَذِّبُونَ = *yalanladılar*" kalıbıyla daha farklı anlamda kullanılmıştır. "لَمَسَ/dokunmak" anlamındaki fiil, sülâsî ve mezîd kalıplarda, "لاَمَسْتُمُ/لَمَسْتُمُ"(Nisâ, 4/43 ve Mâide, 5/6) şeklinde okunmuştur. Bu kelime, sülâsî kalıpta okunduğunda "salt dokunmak" anlamı yaygın iken, mufâala babında kullanıldığında ise daha çok, "kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak" manasında mecâzî anlamda kullanılmıştır. Benzer şekilde "أمرنا" fiili, "آمَرْنَا", "أَمَرْنَا" ve "أَمَّرْنَا" (İsrâ, 17/16) şeklinde okunmuş ve bu farklı kalıplar, "âmirler yaparız/çoğaltırız/emrederiz" gibi muhtelif şekillerde anlamlandırılmıştır.

5. Bazı fiillerin iskeletleri iki veya daha fazla şekilde okunmaya müsait olduğundan kıraat imamları kimi yerde bir fiili, anlamları kısmen birbirine yakın olmakla birlikte farklı birer fiil olarak okumuşlardır. Bir kelimenin iki farklı fiil şeklinde okunmuş olması, cümlenin anlamında değişikliğe neden olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu fiillere, "فَأَزَالَهُمَا = (şeytan *Adem ile Havva'yı)* cennetten uzaklaştırdı. /فَأَزَلَّهُمَا ="*(şeytan) o ikisinin ayağını kaydırdı.*"(Bakara, 2/36); "نُنْشِزُهَا =ayağa kaldırıyoruz.../نُنْشِرُهَا =hayat veriyoruz." (Bakara, 2/259); " يَقُصُّ الْحَقَّ = O (Allah), gerçeği anlatır. /يَقْضِي الْحَقَّ = O(Allah), hak (ile) hükmeder..." (En'âm, 6/57); "فَتَبَيَّنُوا = araştırınız, inceleyiniz... /فَتَثَبَّتُوا = acele karar vermeyiniz... teennî ile hareket ediniz..." (Nisâ, 4/94-Hucurat, 49/6); "يَصِدُّونَ = *bağrışıyorlar...* /يَصُدُّونَ = *yüz çeviriyorlar*" (Zuhruf, 43/57) şeklindeki okumaları örnek gösterebiliriz.

Sunulan bu başlıkların her birinde meydana gelen farklı okuyuşlarla âyetlerin tefsîri ve muhtelif anlamların vuzûha kavuşması sağlanmış olmaktadır. Diğer bir ifade ile âyetin anlamına etki eden bu tür kıraat farklılıkları ile, müttefekun aleyh olan bir hükmü açıklamak, muhtelefun fih olan bir hükmü izah etmek, muhtelif iki hüküm arasını cem edip birleştirmek, şer'î iki hüküm arasındaki ihtilafı beyân etmek, bir hükmün zıddını anlamada fırsat verecek olan bir kıraatın (bir kelamın)zıddına ışık tutmak, meçhûl kalma ihtimali bulunan bir lafzı tefsîr etmek ve ayrıca Arap dili uzmanlarından bazılarının sözlerine delil olmak gibi yönleriyle kendilerinden yararlanılabilmektedir...

Türkiye ölçeğinde bakıldığında yapılan Kur'ân çevirilerinde ve tefsîrlerde kıraat farklılıklarından dolayı meydana gelen farklı anlamların göz ardı edildiği ve çoğunlukla bunlara temas edilmediği görülmektedir. Bizce yapılacak Kur'ân meallerinde ve tefsîr çalışmalarında meydana gelen farklı anlamları göz önüne almak; ciddî anlam değişimleri olduğunda metnin içinde olmasa da bunları en azından dipnotlarda göstermek önemli görünmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzere okunmasına verilen izinden dolayı kıraatların çeşitli oluşu, Kur'ân'ın bazı hükümlerine ve âyetlerin yorumlanmasına, bir çeşitlilik katmıştır. Bu farklılıkları, tek bir doğrunun değişik biçimlerde ifade edilmesi gibi görmek de mümkündür. Kıraat imamlarından her birinin gayreti, "Kur'ân, en vecîz ve en beliğ şekilde insanlığa nasıl takdim edilebilir?" sorusuna cevap bulma amacına matuftur. Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber (sav), bu konuda özden uzak, şekilci davranışlara iltifât etmemiştir. Ashabı için, Kur'ân'ın harflerine ve kelimelerinin şekillerine yönelmelerini asla istememiş, aksine onlardan, Allah'ın emir ve yasaklarını öğrenip onları tatbik etmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim onun bir haftadan veya üç günden daha kısa zamanda Kur'ân'ı hatmetmeyi hoş görmemesinde de aynı espri bulunmaktadır. Bundan dolayı da manayı bozmayan farklı kıraatlara Allah'tan aldığı izinle müsaade etmiştir. Müminin amacı, Allah'ın Kitâbı'nı anlayıp, onun, kendisine ve başkalarına dünya ve ahiret kurtuluşuna ulaştıracak bir hayat nizamı olması için çalışmak olmalıdır. Kur'ân, bunun formülünü bize bütün açıklığı ile sunmaktadır.

Farklı kıraatlar, *"Zikri biz indirdik. Onun koruyucusu da biziz biz!"* âyetiyle de çelişmez. Çünkü insanlık tarihinde nazil olduğu dönemde kitap haline getirilmesinden itibaren orijinal haliyle günümüze kadar ulaşan Kur'ân gibi başka bir kitap bulunmamaktadır. Ayrıca bu âyette söz konusu olan "koruma" kapsamına lafızların anlamları (içeriği) da girmektedir. Zaten lafızlar, ifade kalıplarına, ancak kendisi ile özel anlamlara delâlet edebilmesi için konulmuştur. Bu özel anlamlar ile emirler, nehiyler ibâdetler ve muâmelâtla alakalı hükümler kastedilir. Bu anlamda da Kur'ân, çağlar ne kadar ileri giderse gitsin; zaman ne kadar uzarsa uzasın muhakkak tümüyle korunacak ve muhafaza edilecektir...

BİBLİYOGRAFYA

Abbas Hasan, **en-Nahvu'l-Vâfî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1966 (**Nahv**).

Abdulâl Sâlim Ali, **Eseru'l-Kırâât fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye**, Matbaatu'l-Meclisu'l-Ala, Kâhire, 1389/1969 (**Eser**)

Abdulhâdî, Abdulhayy el-Fadlî, **el-Kırââtu'l-Kur'âniyye: Tarîh ve Tarîf**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1985/1405 (**Kırâât**).

Abdulhâlik, Muhammed, **Dirâsât li Uslûbi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, ts. (**Dirâsât**).

Abdurrezzâk b. Hemmâm **el-Musannef**, Beyrut, 1403/1983 (**Musannef**).

---------------, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1991/1411 (**Tefsîr**).

Adıgüzel, Mehmet, **İmam Nâfî ve Kıraatının Özellikleri** *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1414/1993.

---------------, **Kıraatlar Açısından Râzî ve Tefsîri**, *AÜSBE.*, Erzurum, 1998.

Âdil, Muhammed, **Kitabun fi'l-Fark beyne Resmi'l-Mushafi'ş-Şerîf ve beyne Resmi'l-Kavâidi'l-İmlâiyye**, Dâru'l-Fıkh ve'l-Hadîs, Amman, 1984/1404 (Kitab).

Ahfeş, Said b. Mesade el-Belhî, **Me'ânî'l-Kur'ân**, tahk. Abdulemir Muhammed Emin, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1985/1405 (**Me'ânî**).

Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul,1981 (**Müsned**).

Akdağ, Hasan, **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin Kitabevi, Konya, 1996 (**Edatlar**).

Akdemir, Sâlih, "**Kur'ân'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi**", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 25-29 (**"Kıraat"**).

Akk, Halid Abdurrahmân, **Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh**, Dâru'n-Nefâis, III. Baskı, Beyrut, 1415/1994 (**Usûl**).

Akpınar, Mûsa, **Kıraatların Tevâtürlüğü Meselesi**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *EÜSBE.*, Kayseri, 1993 (**Tevâtür**).

Aktan, Ali, **"Arap Yazısının Doğuşu, Gelişimi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi"**, *İA*, c.: 2; sy.: 6, Ankara, 1988 (Arap Yazısı)

Akyüz, Vecdi, **Mukayeseli İbadetler İlmihali**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995 (**İlmihal**).

Albayrak, Halis, **"Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsîrindeki Yeri"**, *ANÜİFD*, sy.: XXXII, 1992, s. 155-182 **(Mübhemât)**.

---------------, **"Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi"**, *ANÜİFD.*, sy.: XXXII., Ankara, 2001, s. 97-130 (**"Taberî"**).

---------------, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, Şûle Yayınları, İstanbul, 1992 (**Kur'ân**).

Aliyyu'l-Kârî, **Fıkh-ı Ekber Aliyyu'l-Kârî Şerhi**, terc: Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, 1979 (**Fıkh-ı Ekber**).

Altundağ, Mustafa, **Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özelliği**, İstanbul, 2001 (**Kur'ân**).

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd, **Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut, 1994 (Rûh).

Âmidî, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru'-l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1404 (**İhkâm**).

Arpa, Enver, "**Müteşabih Ayetler" Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme**, ANUİFD, c. XLIII sy. 2, 2002, s. 151-168.

Âsım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, İstanbul, 1304 (**Kâmûs Tercemesi**).

Askerî, Hasan b. Abdillah b. Saîd, **Tashîfâtu'l-Muhaddisîn**, tahk. Muhammed Ahmed Münîre, Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, Kâhire, 1402 (**Tashîfât**).

Aşıkkutlu, Emin, "**Kıraat İlmi'nin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme**", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV. (*Kıraat Sempozyumu*), İSAV Vakfı ,2001, s.90 ("**Ahruf**")

Atar, Fahrettin, **Fıkıh Usûlü**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1988 (**Usûl**).

Atay, Hüseyin, "**Hadislere Göre Kur'ân Okuma**", *ANÜİFD.*, sy.: 36, s. 1-14 ("**Kur'ân Okuma**").

--------------, **Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı**, Sek Yayınları, Ankara, 1995 (**Me'âl**).

Ateş, Ali Osman, **İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996

Ateş, Süleyman, "**Abdestte Ayakların Meshedilmesi Veya Yıkanmasının Hükmü**", *İA*, c.: 3, sy.: 4, Ekim, 1989, s. 188-193 ("**Abdest**").

--------------, "**Kavramların Tartışılması, "Bazı Âyetleri Müteşâbih Olan Kitap Kur'ân mıdır?**", *Tefsîrin Dünü Bugünü Sempozyumu*, Samsun, 1992, s. 3-25 ("**Müteşâbih**").

--------------, **Çağdaş Kur'ân Tefsîri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988 (**Tefsîr**).

--------------, **Gerçek Din Bu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991 (**Gerçek Din**).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Me'âli Âlîsi**, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1985 (**Me'âl**).

--------------, "**Kıraatlarda Tevâtür Meselesi**", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV*, nşr. İslamî İlimler Vakfı(İSAV), İstanbul, 2002, s. 321-331

Ateşyürek, Remzi, **el-Kisâî ve Kıraatının Hüccetleri**, *OMÜSBE*, Doktora Tezi, Samsun, 1999.

Atik, Kemal, "**Te'vîlâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Ebû Mansûr Mâturîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı**", *EÜSBED.*, Kayseri, 1989, s. 313-332 ("**Te'vîlât**").

Aydın, Atik, **Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi**, Ankara Okulu, 2005

Aydüz, Davut, "**Kur'ân-ı Kerîm ve Gramer**", *YÜ*, sy.: 38, Ekim-Aralık, 1997

Azimâbâdî, Muhammed Şemseddin, **Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415 (**Avn**).

Bağdâdî, Hatîb, **el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Edebi'r-Râvî**, tahk. Muhammed Tahhan, Mektebu'l-Meârif, Riyad, 1403 (**Câmi'**).

Bâlvâlî, Muhammed, **el-İhtiyâr fi'l-Kırâât ve'r-Resm ve'd-Dabt**, Mağrib, 1997/1418 (**İhtiyâr**).

Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, **el-Kırâât ve Eseruhâ fi'l-Ahkâm ve't-Tefsîr,** I. Baskı, Daru'l-Hicre, Riyad, 1996/1417 (**Kırâât**).

Beğavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd, **Me'âlimu't-Tenzîl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992/1413 (**Me'âlim**).

Bekrî, Abdullah b . Abdilazîz, **Mu'cem Ma'sta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'**, tahk. Mustafa Saka, Âlemu'l-Kutub, Riyad, 1403 (**Mu'cem**).

Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, **Fütûhu'l-Buldân**, Kâhire, 1962 (**Fütûh**).

Bennâ, Ahmed Abdurrahmân, **el-Fethu'r-Rabbânî**, Mısır, 1985 (**Feth**).

Beydâvî, Nasıruddin Ömer, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, (*Kitâbu Mecmûa mine't-Tefâsîr*'in içinde), Beyrut, ts. (**Envâr**).

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, **es-Sünenu'l-Kübrâ,** tahk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebu Dâru'l-Bâzz, Mekke, 1314/1994 (**Sünen**).

Bilmen, Ömer Nasûhî, **Büyük Tefsîr Tarihi**, İstanbul, 1991 (**Tefsîr Tarihi**).

--------------, **Istılâhâtı Fıkhıyye Kâmûsu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1988 (**Istılâhât**).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm'in Me'âli Âlîsi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1994 (**Me'âl**).

Birışık, Abdülhamit, **Kıraat İlmi ve Tarihi,** Emin Yayınları, Bursa, 2004.

Bishop, E. F. F., "**The Eye of the Needle**", *MW*, XXXI (1941), s. 345-359 ("**Needle**").

Brockelmann, Karl, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî**, ter. Abdulhalim Neccâr, Kâhire, 1968 (**Tarih**).

Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh**, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.

--------------, **el-Edebu'l-Müfred,** Terc. ve şerh: Ali Fikri Yavuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975 (**Edeb**).

Buhl, F., "**Kur'ân**", *MEİA*, İstanbul, 1955 ("**Kur'ân**").

Burton, John, "**Linguistic in The Quran**", *JS*, 1988, Sonbahar Sayısı, (**Linguistic**).

Canan, İbrahim, **Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-ü Sitte),** Akçağ Yayınevi, Ankara, 1996 (**Hadis**).

Cârim, Ali- Emin, Mustafa, **en-Nahvu'l-Vâdıh fî Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye li'l-Medârisi'l-Sâneviyye**, Dâru'l-Meârif, Mısır, ts. (Nahv).

Cassâs, Ebubekir Ahmed b. Ali, **Ahkâmu'l-Kur'ân,** Daru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993 (**Ahkâm**).

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsîr Tarihi**, Ankara, 1988 (**Tarih**).

--------------, **Tefsîr Usûlü,** Ankara, 1983 (**Usûl**).

Cezerî, Abdurrahmân, **Kitâbu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984/1404 (**Fıkh**).

Corc Mitrî, Abdulmesih, **Mu'cemu Kavâidi'l-Lügati'l-Arabiyye**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1981 (**Mu'cem**).

Cürcânî, Ali b. Muhammed, **et-Ta'rifât**, ts. ys. (**Ta'rifât**).

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1418 (**Burhân**).

Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Usûlü**, *MÜİFVY*, İstanbul, 1990 (**Hadis**).

Çantay, Hasan Basri, **Kur'ân-ı Hakim ve Me'âl-ı Kerîm**, Neşr.: Doç. Dr. M. A. Yekta Saraç, Risâle Yayınları, İstanbul, 1993 (**Me'âl**).

Çetin Abdurrahmân, "**Kur'ân'ın İndirildiği Yedi Harf**", *İA*, sy.: 3, Ocak-1987 (**Yedi Harf**).

--------------, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982 (Kur'ân İlimleri)

--------------, "**Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri**", *UÜİFD.*, c.: 3, sy.: 3, 1991 ("**Dânî**").

--------------, "**Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar**", *Marife*, Yıl: 2, sy.: 3, 2002 (Oryantalist Yaklaşımlar).

--------------, **Kıraatların Tefsîre Etkisi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001 (**Kıraat**).

Çetin, Nihat M., "**Arap-Yazı**", *DİA*, İstanbul, 1991 ("**Arap-Yazı**").

Çiçek, Yakub, "**Müşkilâtu'l-Kur'ân**", *MÜİFD*, sy.: 7-10, İstanbul, 1995 ("Müşkilât").

Çollak, Fatih, **Hafs Rivâyetiyle Gelen Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kıraatı**, Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 1410/1989 (**Âsım**).

Çörtü, M. Meral, **Arapça Dilbilgisi Sarf**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1995 (**Arapça**).

Dağ, Mehmet, **Kıraat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi**, Yüksek Lisans Tezi, *AÜSBE.*, Erzurum, 1997 (Kıraat).

--------------, "**Klasik Kıraat Tasniflerinin Eleştirisi ve Yeni bir Tasnif Denemesi**", *İslâmiyat* Dergisi Dökümasyon Merkezi, Yayımlanmamış makale. ("**Kıraat Tasnifleri**").

--------------, "**Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet İsnadı: 'Kıraatlar, Tevkîfî Değil, İçtihadîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-**", *Marife, Mu'tezile Özel Sayısı*, cilt: 3, sayı: 3, 2003 (Ehl-i Sünnet İsnadı).

Dâmeğânî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Muhammed, **Vücûh ve'n-Nezâir,** tahk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm, Kâhire, 1995/1417 (**Vücûh**).

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said, **Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kırââti's-Seb'a**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996/1416 (**Teysîr**).

--------------, **el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi'l-Mesâhifi'l-Emsâr**, Matbaatu't-Terakkî, Dımeşk, 1940/1359 (**Mukni'**).

Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen, **Sünen,** tahk. Seyyid, Abdullah Haşim Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1387/1966

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillah b. Abdirrahmân, **es-Sünen**, İstanbul, 1981.

Demirci, Muhsin, **Kur'ân Tarihi**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1997 (**Tarih**).

--------------, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996 (**Müteşâbih**).

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Arbe'ate Aşere**, tahk. Ali Muhammed Dabbâğ, Mısır, 1359/1940 (**İthâf**).

---------------, **İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Arbe'ate Aşere**, tahk. Şa'ban Muhammed İsmail, Mektebu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Beyrut, 1987/1407 (**İthâf**[2])

Döndüren, Hamdi, "**İlâ**", *ŞİA*, III. 126.

---------------, "**Hul'**", *ŞİA*, III. 17.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "**Beyân**", *DİA*, İstanbul, 1992.

Draz, Abdullah, **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru,** çev. Sâlih Akdemir, Emek Matbaacılık, Ankara, 1983 (**Kur'ân**).

Duman, M. Zeki, "**Kur'ân'da Örtünmenin Temelleri**", *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001 ("**Örtünme**")

Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer, **Kırââtu'n-Nebî,** tahk. Mehmet Ali Sarı, İstanbul, 1993 (**Kırâât**).

Duvayhî, Ali b. Said, "**el-Kırââtu'ş-Şâzze inde'l-Usûliyyîn**", *MBİ*, sy.: 49, Riyad, 1417, s. 237-302 ("**el-Kırâât**").

Ebû Ceyb, Sa'dî, **el-Kâmûsu'l-Fıkhî**, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1988/1408 (**Kâmûs**).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, **es-Sünen**, İstanbul, 1981

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, **el-Bahru'l-Muhît,** Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992/1412 (**Bahr**).

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî, **Hılyetü'l-Evliya**, Beyrut, ts. (**Hılye**).

Ebû Sa'd Temîmî, Abdulkerîm Muhammed b. Mansûr, **Edebu'l-İmlâ** ve'l-**İstimlâ**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1401/1981 (**Edeb**). .

Ebû Şâme, el-Makdisî, **el-Mürşidü'l-Vecîz,** tahk. Tayyar Altıkulaç, *TDVY.*, Ankara, 1407/1986 (**Mürşid**).

Ebû Şehbe, **el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebu's-Sünne, Kâhire, 1992-1412 (**Medhal**).

Ebû Tâhir, Abdulkayyûm b. Abdilgafûr es-Sindî, **Safahât fî Ulûmi'l-**Kıraat, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1414 (**Safahât**).

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, **Fedâilu'l-Kur'ân**, tahk. Komisyon, Dâru İbn Kesîr, Beyrût-Dımeşk, 1995/1415 **(Fedâil)**.

Ebû Zehrâ, Muhammed, **İslâm Hukuk Metodolojisi**, Fecr Yayınları, Ankara, 1990 (**Hukuk**).

Ebu'l-Fetûh, Muhammed Hüseyin, **İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî**, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1992 (**İbn Haldûn**).

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut (**İrşâd**).

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Sad.: Komisyon, Azîm Dağıtım, İstanbul, 1992 (**Hak Dini**)

---------------, **Hak Dini Kur'ân Dili,** Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979 (**Hak Dini**).

---------------, **Kur'ân-ı Kerîm ve Me'âli**, İslâmoğlu Yayıncılık, Ağustos, 1993 (**Me'âl**).

Emir, Abdülaziz, **Dirâsâtun fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Furkân, 1983/1403 (Dirâsât).

Ercilasun, Ahmet Bican, **Türk Dünyası Üzerine İncelemeler**, Akçağ, Ankara, 1992 (İncelemeler).

Eroğlu, Ali, "**İbn Mihrân en-Nisabûrî**", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 199 ("İbn Mihrân").

Ersöz, İsmet, **Kur'ân'ın İndirilişi ve Bugüne Gelişi**, Konya, 1993.

Ertan, Mevlüt, "**Mübhemâtu'l-Kur'ân**", *İÜDİFD*, sy.: I, 1995, s. 121-136 (Mübhemât").

Esed, Muhammed, **Kur'ân Mesajı**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999/1420 (Kur'ân Mesajı).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Kitâbu Me'âni'l-Kırâât**, tahk. Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999/1420 (Me'ânî).

Fadl, Hasan Abbâs, "**Şübühâtun Havle'l-Kıraatı'l-Kur'âniyye**", *Dirâsât*, c.: XV, sy. 3, 1988, s. 137-138 ("Şübühâtun").

Fâkihî, Muhammed b. İshak b. Abbâs, **Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih**, tahk. Abdulmelik Abdillah, Dâru'l-Hadar, Beyrut, 1414 (**Ahbâr**).

Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdilgaffar, **el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'a**, tahk. Komisyon, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut, 1991/1404 (**Hücce**).

Fârûkî, İsmail Râci ve Luis Lâmia, **İslâm Kültür Atlası**, Inkılap Yayınları, İstanbul, 1999/1420 (**Atlas**).

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Me'âni'l-Kur'ân**, tahk. Ahmed Yusuf Necâtî ve Muhammed Ali Neccâr, Dâru's-Surûr, Kâhire, 1375/1955 (**Me'ânî**).

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, 1993 (**Kâmûs**).

Galâyînî, Mustafa, **Câmiu'd-Dürûsi'l-Arabiyye**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1982/1402 (**Câmi'**).

Gezer, Arif, **Kurtubî'nin Hadis İlmindeki Yeri**, *ANÜSBE.*, (Doktora Tezi), Ankara, 1999.

Goldziher, Ignaz, **Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî**, Arapça'ya terc. Abdulhalim Neccâr, el-Matba'atu's-Seniyyetu'l-Muhammediyye, Kâhire, 1374/1975 (**Mezâhib**).

Görgün, Tahsin, "**Goldziher**", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV. 104-105 ("**Goldziher**").

Grohman, Adolf, **From the World of Arabic Papyri**, Kâhire.

Gül, Ali Rıza, **Tarihî Bağlamı Çerçevesinde Kur'ân'da Riba Yasağı**, (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2001.

Günay, Ömer Faruk, **Kıraatlar Açısından Beydâvî ve Tefsîri**, *AÜSBE.*, Erzurum, 2003.

Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri**, *ANÜSBE.*, Ankara, 1992 (Kur'ân).

Güngör, Mevlüt, "**Kur'ân'ın Perderpey İndirilmesinin Hikmetleri**", *DİD*, c. 24 sy.: 3 s. 3-24.

--------------, **Kur'ân Araştırmaları -1,** Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.

--------------, **Kur'ân Araştırmaları -2,** İstanbul, 1996.

Ğalbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmünim, **Kitâbu't-Tezkire fi'l-Kırâât,** tahk. Abdülfettâh Buhayrî, Kahire, 1991/1411 **(Tezkire).**

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Menhûl,** Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1400 **(Menhûl).**

Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Nisabûrî, **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis,** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977/1397 **(Ma'rife).**

--------------, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,** Beyrut, 1411/1990 **(Müstedrek).**

Hallâf, Abdülvahhab, **İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh),** çev. Hüseyin Atay, *ANÜİFY*, Ankara, 1985 **(Usûl).**

Hamidullah, Muhammed, **Azîz Kur'ân: Çeviri ve Açıklama,** Beyân Yayınları, İstanbul, 2000 **(Me'âl).**

--------------, **el-Vesâiku's-Siyasiyye,** Beyrut, 1985 **(Vesâik).**

--------------, **Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu,** çev. Mustafa Yazgan, İstanbul, 1998 (Altı Mektub).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi,** ççv: Sâlih Tuğ, *MÜİFVY*, İstanbul, 1993 **(Kur'ân Tarihi).**

Hamûde, Abdulvehhâb, **el-Kırâât ve'l-Lehecât,** Matbaatus-Saâde, Kâhire, 1369/1948 **(Kırâât).**

Hasan, Ahmed, **"Nesh Teorisi",** çev. Mehmet Paçacı, *İA*, 1987, sy.: I/3, s. 105-109 ve sy.: I/4, s. 102-104 **("Nesh").**

Hasan, Muhammed Ali, **el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân,** Dâru'l-Erkam, Amman, 1983 **(Menâr).**

Haskefî, Alaaddin, **ed-Dürrü'l-Muhtâr,** Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1386 **(Dürr).**

Hastaoğlu, Kadir, **Meşhûr Kıraatlardan Ebû Ca'fer Kıraatı,** *HÜSBE.*, Urfa, 1997.

Hâtır, Muhammed Ahmed, **Kıraatu Abdillah b. Mesûd Mekânutuhâ, Mesâdiruha, İhsâuhâ,** Dâru'l-İ'tisâm, Kâhire, ts. (Kıraatu Abdillah).

Hâzin, Alâu'd-Dîn Ali, **Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, (*Kitâbu Mecmûa mine't-Tefâsîr*'in içinde), Beyrut, ts. **(Lübâb).**

Hemezânî, Ebu'l-Alâ Hasan b. Ahmed, **Ğâyetu'l-İhtisâr fî Kırââti Eimmeti'l-Emsâr,** tahk. Eşref Muhammed, Cidde, 1994/1414 **(Ğâye).**

Hemezânî, Hüseyin b. Ebi'l-İzz, **el-Ferîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd,** Daru's-Sekafe, Katar, 1411/1991 **(Ferîd).**

Heysemî, Nuruddin Ali b. Bekr, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,** Dâru'n-Neşr, Beyrut, 1407 **(Mecma').**

Hınn, Mustafa Sait, **İslâm Hukukunda Yöntem Tartışması,** terc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993 **(Yöntem).**

Hüseyin, Tâhâ, **Edebu'l-Cahilî,** Dâru'l-Meârif, Mısır, 1964 **(Edebu'l-Cahilî).**

Hüsni, Şeyh Osmân, **Hakku't-Tilâve,** Dâru'l-Minâre, Cidde, 1997/1417 **(Tilâve).**

Işıcık, Yusuf, **"Kur'ân'da Müteşâbih ve Te'vîli"**, *I. Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995 (**"Müteşâbih"**).

Işın, Ali Rıza, **İmam Nâfi' ve Kıraatı**, *SÜSBE.*, Doktora Tezi, Konya, 1991.

Itr, Hüseyin Ziyauddîn, **el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırââti minhâ**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409 (**Ahruf**).

İbn Abbâs, **Tefsîr-i İbn Abbâs (Sahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'ân)**, tahk. Raşid Abdilmunim, Müessetu Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1991/1411 (**Tefsîr**).

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd**, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387 (**Temhîd**).

--------------, **el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1412 (**İstî'âb**).

İbn Âdil, Hafs Ömer b. Ali, **el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998 (**Lübâb**).

İbn Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdillah, **Ahkâmul'l-Kur'ân**, tahk. Ali Muhammed Becavî, Kâhire, 1974 (**Ahkâm**).

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, ts. (**Tahrîr**).

İbn Atiyye, Ebû Bekir Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz**, tahk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993/1413 (**Muharrar**).

İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahmân, **Zâdü'l-Mesîr**, Beyrut, 1407/1987 (**Zâd**).

İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, **Telbîsu İblîs**, Daru'l-Fikr, ys., 1368.

İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, **Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982 (**Ğâye**).

--------------, **en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr**, tahk. Ali Muhammed Dabbâğ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. (**Neşr**).

--------------, **Müncidü'l-Mukri'în ve Mürşidü't-Tâlibîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980 (**Müncid**).

--------------, **Risâle-i İbn Cezerî**, terc. Hüseyin Harputoğlu, Bereket Yayınevi, İstanbul (**Risâle**).

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, **el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kıraatı ve'l-İzâhi minhâ**, tahk. Ali Necdî Nâsif, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Matbaatu Ehrabu't-Ticâriyye, Kâhire, 1994/1414 (**Muhteseb**).

İbn Ebî Dâvûd, **Kitabu'l-Mesâhif**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405 (**Mesâhif**).

İbn Ebî Dâvûd, **Mesâhif**, s. 50-75; (tahk. Arthur Jeffery) Matbaatu'r-Rahmâniyye, Mısır, 1936/1355 (**Mesâhif**).

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, tahk: Esad Muhammed Tayyib, Mektebu Nezzar el-Bâz, Mekke-Riyad, 1997/1417 (**Tefsîr**).

İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali eş-Şirâzî, **el-Mûdah fî Vücûhu'l-Kırâât ve İleluhâ**, tahk. Ömer Hamdan el-Kubeysî, Mekke, 1993/1414 (**Mûdah**).

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillah b. Muhammed, **Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr**, (tahk. Kemal Yusuf), Mektebetu Rüşd, Riyad, 1409 **(Musannef)**.

İbn Enbârî, **el-İnsâf fî Mesâili'l-Hılaf beyne'n-Nahviyyîn: el-Basriyyîn** ve'l-**Kûfiyyîn**, Mektebu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır (İnsâf).

İbn Esîr, İzzuddin Ali b. Muhammed, **Üsdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, Kâhire, 1970 **(Üsd)**.

İbn Esîr, Mecduddin Mübarek b. Muhammed, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs**, Kâhire, ys. **(Nihâye)**.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa**, Mısır, 1972 **(Mu'cem)**.

---------------, **es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Luğa**, Mektebetu's-Selefiyye, Mısır, 1910/1328 **(Sâhibî)**.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **el-İsâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1412/1992 **(İsâbe)**.

---------------, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut, ts. (Feth).

---------------, **Tehzîbu't-Tehzîb**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984/1404 **(Tehzîb)**.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, **Mukaddime**, terc. Zakir Kadiri Ugan, MEBY., İstanbul, 1989 **(Mukaddime)**.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillah Huseyin b. Ahmed, **el-Hücce fî Kırââti's-Seb'a**, tahk. Abdulâl Sâlim Mukrem, Beyrut, 1414/1996 **(Hücce)**.

---------------, **İ'râbu'l-Kırââti's-Seb' ve İleluhâ**, tahk. Abdurrahmân b. Süleyman, Mektebu'u'l-Hancî, Kâhire, 1992/1313 **(İ'râb)**.

İbn Hatîb, Muhammed Abdullatif, **el-Furkân**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. **(Furkân)**.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed, **el-Muhallâ**, tahk. Lecnetu İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, ts. **(Muhallâ)**.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, **Sahîhu İbn Hibbân**, tahk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993/1414 **(Sahîh)**.

İbn Hişâm, Ebû Abdillah Cemaleddin b. Hişâm el-Ensârî, **Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, Arslan Yayınları, ts., ys. **(Katr)**.

---------------, **Şerhu Katru'n-Nedâ**, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Kâhire, 1383.

İbn Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, **Şerhu Fethi'l-Kadir**, Dârü'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut, ts. **(Şerh)**.

İbn Hüzeyme, Muhammed b.İshak, **Sahîhu İbni Hüzeyme**, tahk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1970/1390 **(Sahîh)**.

İbn İshak, Muhammed b. İshak, **Sîretu İbni İshâk**, İstanbul, 1981.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir, **İ'lâmu'l-Muvakki'în**, tahk. Tâhâ Abdurraûf, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1973 **(İ'lâm)**.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, ts., ys. **(Bidâye)**.

-------------, **Fedâilu'l-Kur'ân**, (*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'in sonunda), ts. ys. **(Fedâil)**.

---------------, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, tahk. Muhammed İbrahim Bennâ vd.), Dâru Kahraman, İstanbul, 1984 (**Tefsîr**).

---------------, **Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri**, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1991 (**Kur'ân Tefsîri**).

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, **el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmam-i Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî**, tahk. Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405 (**Muğnî**).

---------------, **Ravzatu'n-Nâzır**, tahk. Abdülazîz Abdurrahmân Saîd, Câmiatu'l-Muhammed b. Suûd, Riyad, 1399

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, **Kitâbu Müşkili'l-Kur'ân**, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Kâhire, 1954 (**Müşkil**).

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, **Sünen**, Mektebu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1981.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, **Lisânu'l-Arab,** Dâru's-Sadr, Lübnan, ts. (**Lisân**)

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, **Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kıraat,** tahk. Şevki Dayf, Dâru'l-Meârif, Kâhire, 1400 (**Seb'a**).

İbn Müneyyir, Ahmed b. Muneyyir İskenderî, **el-İntisâf fima Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İtizal,** (Keşşâf'ın Altında), Beyrut, 1415/1995 (**İntisâf**).

İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1398/1978 (**Fihrist**).

İbn Rüşd, **Bidâyetu'l-Müctehid**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts. (**Bidâye**).

İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtü'l Kübrâ**, Beyrut, 1377/1957 (**Tabakât**).

İbn Teymiyye, Ahmed Abdulhâlim(öl. 728/1328), **Mecmû'u Feteváy-i Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye,** tahk. Abdurrahmân Muhammed Kasim el-Âsimî en-Necdî, Mektebetu'n-Nahda, 1404 (**Mecmû'**).

İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed, **Hüccetu'l-Kırâât,** tahk. Said el-Efgânî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1982/1402 (**Hücce**).

İbrahim b. Hasan, **et-Tefsîru'l-Me'sûr an Ömer b. el-Hattâb,** ed-Dâru'l-Arabiyye, ys., 1994 (**Tefsîr**).

İlhan, İhsan, **İmam Hamza'nın Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri,** *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1418/1997.

İsmail, Şa'ban Muhammed, **el-Kırâât ve Ahkâmuhâ ve Mesâdiruhâ**, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1986/1406 (**Kırâât**).

Jeffery, Arthur, **Materials for the History of the Text of the Qur'an**, Leiden, 1937 (**Materials**).

Kaddûrî, Ğanîm, **Resmu'l-Mushaf,** Mevsûati Lecneti'l-Vataniyye, Bağdad, ts. (**Resm**).

Kâdî, Abdulfettâh, **el-Büdûru'z-Zâhire fî'l-Kırââti'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîki'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürâ**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1402/1981 (Büdûr).

---------------, **el-Kırââtu'ş-Şâzze ve Tevcîhuhâ min Lügati'l-Arabî**, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1402/1981 (**Kırâât**).

---------------, **Esbâb-ı Nüzûl**, terc. Sâlih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996 (**Esbâb**).

Kamil Musa-Ali Dahrûc, **et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** Dâru Beyrut, Beyrut, 1995/1415 (**Tibyân**).

Kara, Necati, **Kur'ân- Sünnet Bütünlüğü,** İhtar Yayıncılık, 1995 (**Kur'ân-Sünnet**).

Kara, Ömer, **Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usulcülerin Metodolojik Yaklaşımları,** (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, 2001.

Karaçam, İsmail, **Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi,** *MÜİFVY.*, İstanbul, 1996 (**Kıraat İlmi**).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraatı,** Nedve Yayınları, Konya, 1981 (**Kur'ân'ın Nüzûlü**).

Karaman, Hayrettin-Topaloğlu, Bekir, **Arapça Dilbilgisi(Sarf-Nahiv),** İstanbul, 1975 (**Arapça**).

Kâsânî, Alauddin, **Bedâiu's-Senâî,** Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982 (**Bedâi'**).

Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, **Mehâsinu't-Te'vîl,** Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957/1376 (**Mehâsin**).

--------------, **Tefsîr İlminin Problemleri,** çev. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990 (**Tefsîr İlmi**).

Kastalânî, Şihâbüddîn, **Letâifü'l-İşârât Li Fünûni'l-Kırâât,** Kâhire, 1986 (**Letâif**).

Kavâ, Sabri Abdurraûf, **Eseru'l-Kırâât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî,** Edvâu's-Selef, Riyad, 1997 (**Eser**).

Kaya, Remzi, "**Kıraat Açısından Abdest Âyeti**", *UÜİFD*, 1993, s. 255-266 (**"Abdest Âyeti"**).

Kazvînî, Celâleddin Muhammed, **et-Telhîs,** ys. ts. s. 12; (Açıklamalı terc: Mehmet Fahrettin Dinçkol), Ebrar Yayınları, İstanbul, 1990 (**Telhîs**).

Kelbî, Abdulfettâh İsmail, **el-İmâle fi'l-Kırâât ve'l-Lehecât,** Matbaatu Nahda, Kâhire, 1376/1968 (**İmâle**).

Kerîm, Muhammed, **el-Kırââtu'l-Aşri'l-Mütevâtira min Tariki'ş-Şâtibiyye ve'd-Dürre,** (Mushaf Hamişinde), Daru'l-Muhâcir, Medine, 1414/1994 (**Kırâât**).

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, **Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir,** Beyrut, 1403/1983 (**Nazm**).

Kevserî, Muhammed Zâhid, **Makâlâtu'l-Kevserî,** Kâhire, 1372 (**Makâlât**).

Khalil, Samir, **"Note sur le fonds semitique commun de l'expression 'Un chameau passant par le trou d'une aiguille"**, *Arabica*, XXV, (1978), s. 89-94 (**"Note"**).

Kılıç, Sadık, **"Kur'ân'ın Cem'i Meselesi"**, *AÜİFD,* sayı: 4, 1980 (**Cem'**).

Kırbaşoğlu, Hayri, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999 (**Hadis**).

Kırbaşoğlu, M. Hayri, **"Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi"**, *I. Kur'ân Sempozyumu,* Bilgi Vakfı, Ankara, 1994, s. 364-374 ("Müteşâbihât").

Kitâb-ı **Mukaddes (Tevrat ve İncil),** Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1985.

Koca, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum),** *İSAM* Yayınları, İstanbul, 1996 (Tahsis).

Koç, Mehmet Akif, **"John Burton, Linguistic in the Quran" Adlı Makalesi Üzerine"**, *ANÜİFD.*, sy.: XXXV. 1996 ("John Burton").

--------------, **Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri,** Kitabiyat, Ankara, 2003 (Tefsîr Faaliyetleri)

--------------, **İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsîr Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim(öl. 327/939) Tefsîri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-,** *ANÜSBE.*, Doktora Tezi, Ankara, 2001 (İbn Ebî Hâtim)

Koçyiğit, Talat, **"Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi"**, *ANÜİFD.*, sy.: 11, 1963 ("Nesh")

--------------, **Hadis Terimleri Sözlüğü,** Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992 **(Hadis).**

Kur'ân-ı Kerîm ve **Açıklamalı Me'âli,** Haz.: Komisyon, TDVY., Ankara, 1993 **(Diyânet)**

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Me'âli, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1989 **(Me'âl).**

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed(öl. 671/1272), **el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'ân,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992 **(Câmi').**

Kutub, Seyyid, **Fî Zilâli'l-Kur'ân,** Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, ts. **(Fî Zilâl).**

--------------, **Fî Zilâli'l-Kur'ân,** Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991 **(Fî Zilâl)**

Küçükkalay, Hüseyin, **Kur'ân Dili Arapça,** İlim Yayma Cemiyeti, Konya, 1969 **(Kur'ân).**

Maksudoğlu, Mehmet, **Arapça Dilbilgisi,** Şamil Yayınevi, Cağaloğlu, İstanbul, 1988 **(Arapça).**

Mâlik b. Enes, **el-Muvatta,** Beyrut, 1406/1985 **(Muvatta).**

--------------, **Müdevvenetu'l-Kübra,** Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts. **(Müdevvene).**

Maşalı, Mehmet Emin, **Kur'ân'ın Metin Yapısı,** İlâhiyat, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî),** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992/1412 **(Nüket).**

Mavsılî, Abdullah b. Mahmud, **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr,** tahk. Mahmud Ebû Dakîka, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980 **(İhtiyâr).**

Me'ârifî, Muhammed b. Abdillah, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki mevkifi's-Sahâbe ba'de Vefâti'n-Nebî,** Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1407 (Avâsım).

Mekkî b. Ebî Tâlib, **el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât,** Dâru'l-Me'mûn, Beyrut, 1971 **(İbâne).**

--------------, **el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât,** tahk. Muhiddin Ramazan, Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418 **(Keşf).**

Mennâu'l-Kattân, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân,** Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1990/1411 **(Mebâhis).**

Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîru'l-Merâğî,** Beyrut, 1394/1974 **(Tefsîr).**

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, **Tefhîmu'l-Kur'ân**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996 (**Tefhim**).

Meydânî, Abdurrahmân Hasan Hanbeke, **Kavâidu't-Tedebbüri'l-Emsel li Kitabillahi Azze ve Celle**, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1989/1409 (**Kavâid**).

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, **Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl**, ts. ys. (**Mir'ât**).

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "**Kur'ân-ı Kerîm'de İltifât Sanatı**", *İslâmiyât*, sy. 1, Ocak-Şubat, 1997 ("**İltifât**").

Moritz, B., "**Arabistan-yazı**", *MEİA.*, İstanbul, 1993 ("**Arabistan-yazı**").

Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Cumhuriyyetu Mısr el-Arabiyye, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, Mısır, 1989/1409 (**Mu'cem**).

Muhammed Ali, Hasan Abdullah, "**el-Kırââtu'l-Kur'âniyye ve Mevkifu'l-Müfessirîn minhâ**", *MBİ*, sy.: 35, Riyad, 1412-1413 ("**Kırâât**").

Muhaysin, Muhammed Sâlim, **el-Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabiyye**, Mektebu'l-Külliyati'l-Ezher, Kâhire, 1402/1982 (**Kırâât**).

--------------, **el-Muğnî fî Tevcîhi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Mütevâtira**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1988/1408 (**Muğnî**).

--------------, **Fî Rihâbi'l-Kur'ân**, Kâhire, 1980/1400 (**Fî Rihâb**).

--------------, **Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabiyye**, Mektebetu'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1405/1984 (**Kırâât**).

Mukrem, Abdülâl Sâlim, **el-Kıraatu'l-Kur'âniyye ve Eseruha fi'd-Dirâsâti'n-Nahviyye**, Beyrut, 1996 (**Kıraat**).

Mustafa, İbrahim- vd., **Mu'cemu'l-Vasît**, Çağrı Yayınları, İstanbul, [illegible] (**Vasît**).

Mutçalı, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük (Dağarcık)**, İstanbul, 1995 (**Arapça**[illegible]

Müberred, Muhammed b. Yezîd, **el-Muktadab**, tahk. Muhammed Abd[illegible] Udeyme, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts. (**Muktadab**).

Münâvî, Abdurraûf, **Feyzu'l-Kadîr Şerhu Câmii's-Sağîr**, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356 (**Feyz**).

Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Mektebu'l-[illegible] İstanbul, 1981.

Nahhâs, Ahmed b. Muhammed, **en-Nâsih ve'l-Mensûh**, [illegible] Abdusselam Muhammed, Mektebetu'l-Felah, Kuveyt, 1408 (**Nâsih**).

--------------, **Me'âni'l-Kur'ân**, tahk. Muhammed Ali Sâbûnî, [illegible] İslâmi, 1988/1408 (**Me'ânî**).

--------------, **İ'râbu'l-Kur'ân**, tahk. Zuheyr Gazi Zahid, [illegible] 1409/1988 (**İ'râb**).

Nâmî, Halil Yahyâ, "**Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Târihu Tatavvurihi ilâ mâ Kable'l-İslâm**", *MKÂ*, c. 3, Kâhire Üniversitesi, Kâhire, 1935 (**Hatt**[illegible]

Nâsif, Hamdi-vd., **Belâgat**, terc. Nusrettin Bolelli, *MÜİFV*[illegible] (**Belâgat**).

Nâsif, Şeyh Mensûr Ali, **et-Tâc (el-Câmiu li'l-Usûl fî** [illegible] Mektebetu Pâmuk, İstanbul, 1961/1381 (**Tâc**).

Nesâi, Abdurrahmân b. Şuayb, **Sünen,** Beyrut, 1409/1988

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil,** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, (*Kitâbu Mecmûa mine't-Tefâsîr*'in içinde), Beyrut, ts. (**Medârik**).

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şerif, **Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî,** Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392 (**Şerh**).

Okçu, Abdulmecit, **İbn Âmir'in Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri,** *AÜSBE.*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1416/1995

--------------, **Kıraatlar Açısından Taberî ve Tefsîri,** *AÜSBE.*, Doktora Tezi, Erzurum, 2000.

Olgun, Tahir, **Müslümanlıkta İbadet Tarihi,** Akçağ Yayınları, Ankara, 1998 (**İbadet**).

Özsoy, Ömer, **"İslam Tefsir Ekolleri, Ignaz Goldziher, Çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul, 1997, 391+16",** *İslâmiyât*, Ocak- Mart, 1998 sayısı, 111-122 (**"İslam Tefsir Ekolleri"**).

Öztürk Hayrettin, **Ebedî Mucize Kur'ân'ın Yazılması ve Toplanması,** Sidre Yayınları, İstanbul, 1999 (**Ebedî Mucize**).

Öztürk, Abdulvahhab, **Kur'ân-ı Kerîm Me'âli,** Kılıç Kitabevi, Ankara, 1996 (**Me'âl**).

Öztürk, Mustafa, **"Klasik Tefsîrlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine",** *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001 (**"Tesettür"**).

Öztürk, Yaşar Nuri, **Kur'ân'daki İslâm,** Yeni Boyut, İstanbul, 1993 (**İslâm**).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Me'âli,** Yeni Boyut, İstanbul, 1994 (**Me'âl**).

Paçacı, Mehmet, **"Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları",** *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, s. 121-132 (**"Kur'ân'da Dil"**).

Pak, Süleyman, **Müşkilu'l-Kur'ân,** *SÜSBE*, (Doktora Tezi) Konya, 2000 (**Müşkil**).

Pâluvî, Abdulfettâh, **Zübdetu'l-İrfân,** Hilal Yayınları, İstanbul, ts. (**Zübde**).

Pezdevî, Ali b. Muhammed, **Usûlu Pezdevî,** (tahk. Muhammed b. Mutasım billah) Beyrut, 1994 (**Usûl**).

Râcihî, Abduh, **el-Lehecât fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye,** Matbaatu Daru'l-Meârif, Kâhire, 1968 (**Lehecât**).

Râfiî, Mustafa Sadık, **İ'câzu'l-Kur'ân,** Mısır, 1926 (**İ'câz**).

Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, **el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân,** Mısır, 1961/1381 (**Müfredât**).

Râzî, Ebû Bekir b. Abdilkadir, **Muhtâru's-Sıhâh,** tahk. Mahmut Hâtır, Mektebu Lübnan, Beyrut, 1990/1415 (**Muhtâr**).

Râzî, Fahrettin, **Mefâtîhu'l-Gayb,** Terc: Heyet, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988 (**Tercüme**).

--------------, **Mefâtîhu'l-Gayb,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts. ys. (**Mefâtîh**).

Refîde, İbrahim Abdullah, **en-Nahv ve Kütübu't-Tefsîr**, Dâru'l-Cemâhiriyye, Trablus, 1990 (**Nahv**).

Rippin, Andrew, **"Qur'an 7/40: "Until The Camel Passes Through The Eye Of The Needle"**, *Arabica*, Leiden, 1980, vol. XXVII, Fasikül, 2, s. 107-113 ("Qur'an 7/40").

---------------, **"Kur'ân 7/40: "Deve İğne Deliğinden Geçinciye Kadar"**, çev. Mehmet Dağ-Ömer Kara, *DAAD*, Yıl: 2, sy.: 4, 2002, s. 1-7 (**"Kur'ân 7/40"**).

Sâbûnî, Muhammed Ali, **Revâiu'l-Beyân fi Tefsîri Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Dersaadet, İstanbul, ts. (**Revâi'**).

Sâbûnî, Muhammed Ali, **Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm**, Dirâsât, İstanbul, ts. ys. (**Tefsîr**).

Said b. Mansûr, **Sünen-i Said b. Mansûr**, Dâru'l-Usaymî, Riyad, 1414 (**Sünen**).

Salah, Süleyman el-Vahhâbî, **"A Study of the Seven Qur'anic Variants"**, *International Institute of Islam and Arabic Studies*, 5 (2) 1988. s.1-57 (**"A Study"**).

Sâlih, Subhi, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Der-seâdet, İstanbul, ts. (**Mebâhis**).

San'ânî, Abdurrazzak, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, tahk. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebu Rüşd, Riyad, 1410 (**Tefsîr**).

San'ânî, Muhammed b. İsmâil, **Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1379 (**Sübül**).

Sarı, Mehmet Ali, **Ebû Ömer ed-Dûri ve Kırââtü'n-Nebî İsimli Eseri**, *MÜSBE.*, Doktora Tezi, İstanbul, 1993.

Sarı, Mevlüt, **el-Mevârid (Arapça-Türkçe Sözlük)**, Bahar Yayınları, İstanbul, 1982 (**Mevârid**).

Sebt, Halid Osmân, **Kavâidu't-Tefsîr**, Dâru İbn Affân, Akrabiyye, 1997/1417 (**Kavâid**).

Selbî, Muhammed Mustafa, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Câmia, Beyrut, 1403/1983 (**Usûl**).

Selkınî, Abdullah Muhammed, **Abdullah b. Abbâs**, Kâhire, 1986 (**İbn Abbâs**).

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, **Bahru'l-Ulûm**, tahk. Muhibbuddin Ebî Said, Daru'l-Fikr, 1996/1416 (**Bahr**).

---------------, **Bustânu'l-Arifîn**, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1379/1959 (**Bustân**).

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, **Umdetu'l-Huffaz**, tahk. Muhammed Altuncu, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1993/1414 (**Umde**).

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu's-Serahsî**, tahk. Ebu'l-Vefâ el-Efkânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1372 (**Usûl**).

---------------, **el-Mebsût**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1406 (**Mebsût**).

Sert, Durmuş, **Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar Kıraat Ekolleri**, *SÜSBE.*, Doktora Tezi, Konya, 1987.

Suhbân, Hafs b. Ömer b. Abdilazîz b. Sahban b. Adiyy(öl. 246/860), **Cüz'ün fîhî Kırââtu'n-Nebî**, tahk. Hikmet Beşir Yâsin, Mektebu'd-Dâr, Medîne-i Münevvera, 1988 (**Cüz'**).

Suyûtî Celâleddin, **Müfhemâtü'l-Akrân fî Mübhemâti'l-Kur'ân**, Mısır, 1309 (**Müfhemât**).

--------------, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993 (**Dürr**).

--------------, **el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl**, tahk. Seyfettin Abdulkadir, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405 (**İklîl**).

--------------, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, tahk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414/1993 (**İtkân**).

--------------, **Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, ts.

--------------, **Tedrîbu'r-Râvî**, tahk. Abdulvehhab Abdullatif, Mektebu'r-Rıyâdu'l-Hâdîse, Riyad, ts. (**Tedrîb**).

Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillah el-Endelûsî, **et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm bimâ Übhime fî'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l-A'lâm**, Kâhire, 1356/1938 (Ta'rîf).

Sülün, Murat, **"Kur'ân'da Kitâb Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması "**, *MÜİFD*, İstanbul, 1997, s. 13-15, 55-120. (**"Kitâb"**)

--------------, **"Vahy, Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları"**, *MÜİFD.*, sy.: 11-12, İstanbul, 1987 (**"Vahy"**).

Sülün, Murat-Çelik, Ömer, **Türkiye Kur'ân Makaleleri Bibliyoğrafyası**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1999 (**Bibliyoğrafya**).

Şa'ban, Zekiyüddin, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, terc. İbrahim, Kâfî Dönmez, *TDVY.*, İstanbul, 1990 (**Hukuk**)

Şafak, Ali, **Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992 (**Hukuk**).

Şâfiî, Muhammed b. İdris, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, tahk. Abdulganî Abdulhalik, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400 (**Ahkâm**).

--------------, **el-Ümm**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393 (**Ümm**).

--------------, **er-Risâle**, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1939/1358 (**Risâle**).

Şahin, Abdussabûr, **Tarîhu'l-Kur'ân**, Kâhire, 1994/1414 (**Tarîh**).

--------------, **"el-Ahrufu's-Seb'a"**, çev. Tayyar Altıkulaç, *DİD*, c.: XII, 1973 (**"Ahruf"**).

Şelebî, Abdulfettâh, **Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn**, Dâru'ş-Şurûk, Cidde, 1983/1403 (**Resm**).

Şelebî, Raûf, **"el-Kur'ân ve'l-Ahruf-u Seb'a"**, *ME*, Kâhire, 1978, c.: 50, sy.: 3, s. 626-37; sy.: 4, s. 827-828, 839 (**"Kur'ân"**).

--------------, **"Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî"**, *ME*, c.: 51, sy.: 9, 1978 (**"Resm"**).

Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts. (**Feth**).

--------------, **İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, ts. (**İrşâd**).

--------------, **Neylu'l-Evtâr**, (Mukaddime) Kâhire, 1297 (**Neyl**).

Şihâbuddin, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, **el-Acâib fî Beyâni'l-Esbâb**, tahk. Abdulhakim Muhammed b. Enîs, Dâru İbnu Cevzî, Demmâm, 1997 (**Acâib**).

Şimşek, M. Said, **Günümüz Tefsîr Problemleri**, Esra Yayınları, İstanbul, 1995 (**Tefsîr Problemleri**).

---------------, **"Kur'ân'da Nesh Meselesi"**, *SEÜİFD.*, sy.: 2, 1986, s. 235-248 (**"Nesh"**)

Şirbînî, Şemsuddin Muhammed Ahmed el-Hatîb, **Muğni'l-Muhtâc**, Daru'l-Fikr, Beyrut. (**Muğnî**).

Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyn, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kurân**, Müessesetü Matbûâti İsmailiyyân, II. Baskı, Kum, 1392/1972 (**Mîzân**).

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, Mavsıl, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992 (**Câmi'**).

Tabersî, Ebû Ali, **Mecmau'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân**, Tahran, 1373 (Mecma').

Tabl, Hasan, **Uslûbu'l-İltifât fî'l-Belâgâti'l-Kur'âniyye**, Medîne, 1990/1411 (**İltifât**).

Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1404/1984 (**Keşşâf**).

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, tahk. Şuayb el-Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994 (**Şerh**).

Temel, Nihat, **Kıraat ve Tecvîd Istılâhları**, *MÜİFVY.*, İstanbul, 1997 (**Kıraat**).

Tetik, Necati, **Kıraat İlminin Ta'limi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990 (**Kıraat İlmi**).

Tirmizî, Ebû İsa, **Sünenu't-Tirmizî**, tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru'l-Fikr, ts.

Tuğral, Rahmi, **"Farklı Kıraatların Tefsîr'deki Yeri"**, *DEÜİFD*, sy.: 7, İzmir, 1992 (**"Kıraatlar"**).

---------------, **"Türkçe Tefsîr ve Me'âllerde Kıraat Farklılıklarının İzleri"**, *Dünden Bugüne Tefsîr Sempozyumu*, Samsun, 1992 (**"Türkçe Tefsîr"**).

Turgut, Ali, **Tefsîr Usûlü ve Tarihi**, *MÜİFV.* Yayınları, İstanbul, 1991 (**Usûl**).

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, **el-İstibsâr fîma'htülife Mine'l-Âhbar**, Tahran, 1390 (**İstibsâr**).

---------------, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Matbaatü'l-İlmiyye, Necef, 1377/1957 (**Tibyân**).

---------------, **Tehzîbü'l-Ahkâm**, tahk: Hasan Mûsevi Horasan, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Tahran, 1390/1970 (**Tehzîb**).

Uğur, Müctebâ, **"Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Ayakların Yıkanması"**, *İA*, c.: 3, sy.: 2, Nisân, 1989, s. 16-28 (**Ayakların Yıkanması**).

Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdillah, **İmlâu Mâ Menne bihi'r-Rahmân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993/1414 (**İmlâ**).

---------------, **et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân**, tahk. Ali b. Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1987/1407 (**Tibyân**).

---------------, **İ'râbu'l-Kırââti'ş-Şevâzz**, tahk. Muhammed es-Seyyid Ahmed Azzûz, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1996/1417 (**İ'râb**).

Ünal, Ali, **Kur'ân'da Temel Kavramlar**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1986 (**Kur'ân**).

Ünal, İsmail Hakkı, **"Hadislere Göre Kadının Örtünmesi"**, *İslâmiyât*, c.: 4 sy.: 2, 2001 (**"Kadının Örtünmesi"**).

Ünal, Mehmet, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü**, (Doktora Tezi), ANÜSBE, Ankara, 2002.

Ünlü, Demirhan, **Kur'ân-ı Kerîm Tecvîdi**, TDVY., Ankara, 1993 (**Tecvîd**).

Ünver, Mustafa, **Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-**, Sidre Yayınları, Ankara, 1996 (Siyâk).

Vâhidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, **Esbâbu'n-Nüzûl**, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut, 1991/1411 (**Esbâb**).

Varol, Ahmet, **Kur'ân-ı Kerim Me'âli**, Medve Yayınları, İstanbul, 1997 (**Me'âl**).

Watt, W. Montgomery, **"The Camel and the Needle's Eye"** C. J. Bleeker ve diğerleri (editörler), Ex Orbe Religionum, Studia Geo Widengren (Leiden: Brill, 1972), pars altera, s. 155-158 (**"Camel"**).

Yaşar, Hüseyin, **Kur'ân'da Anlamı Kapalı Âyetler**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1997 (**Anlamı Kapalı Âyetler**).

Yavuz, Ali Fikri, **Kur'ân-ı Kerim ve Me'âli Âlîsi**, Sönmez Neşriyat, 1981 (**Me'âl**).

Yıldırım, Suat, **"Ahruf-u Seb'a"**, *DİA*., İstanbul, 1989 (**"Ahruf"**).

--------------, **"Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma"**, *YÜ*, İstanbul, 1998, XI/41, s. 6-9 (**"Müteşâbih"**).

--------------, **Kur'ân-ı Hakim ve Açıklamalı Me'âli**, İstanbul, 1998 (Me'âl).

--------------, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1406/1985 (**Kur'ân İlimleri**).

--------------, **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsîri**, İstanbul, 1983 (**Kur'ân Tefsîri**).

Yıldırım, Zeki, **Müfessir İlkiya el-Harrâsî'nin "Ahkâmu'l-Kur'ân" Adlı Eserine Göre Kıraat Farklılıklarının Hukûkî Âyetlerin Tefsîrindeki Rolü**, *AÜSBE*., (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1990 (**İlkiya el-Harrâsî**).

Yüksel, Ali Osmân, **"Kıraat-ı Aşere"**, *ŞİA*, İstanbul, 1990, III. 356 (**"Kıraat-ı Aşere"**).

--------------, **İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr**, *MÜİFVY*., İstanbul, 1996 (**İbn Cezerî**).

Zar'î, Muhammed b. Ebî Bekir Eyyub, **Ahkâmu Ehli'z-Zimme**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997/1418 (**Ahkâm**).

Zarzûr, Adnan, **Ulûmu'l-Kur'ân**, Mektebu'l-İslâmi, Beyrut, 1991/1412 (**Ulûm**).

Zâyid, Muhammed, **Târihu Kitâbeti'l-Mushafi'ş-Şerîf**, Müessesetu Ukkâz, Cidde, 1992 (**Kitâbet**).

Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1989/1409 (**Tefsîr**).

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, tahk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1413 (**Siyer**).

---------------, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti'l-Âsâr**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1404/ 1984 (**Ma'rife**).

---------------, **Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr alâ't-Tabakâti'l-A'sâr**, tahk. Dr. Tayyar Altıkulaç, İSAM, İstanbul, 1995/1416 (**Ma'rife**[1])

---------------, **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995 (**Mîzân**).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995 (**Keşşâf**).

---------------, **Esâsu'l-Belâğa**, Beyrut, 1965 (**Esâs**).

Zerkânî, Muhammed Abdilazîm, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415 (**Menâhil**).

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetu'ul-Asriyye, Beyrut, 1391/1972 (**Burhân**).

Zeydân, Abdulkerîm, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, 1979 (**Vecîz**).

Zeydân, Corci, **Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi**, çev. Zeki Magâzim, İkdam Matbaası, İstanbul, 1328 (**Medeniyyet**).

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Hanefî, **Nasbu'r-Râye,** tahk. Muhammed Yusuf en-Nüveyrî, Mısır, 1357 (**Nasb**).

Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Bekir, **el-Bahru'r-Râik ve Şerhu Kenzu'd-Dekâik**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (**Bahr**).

Zuhaylî, Muhammed, **el-İmam et-Taberî (224-310)**, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1990/ 1410 (**Taberî**).

Zuhaylî, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh,** Daru'l-Fikr, III. Baskı, Dımeşk, 1410/1989 (**Fıkh**).

---------------, **et-Tefsîru'l-Vecîz,** (Kur'ân hamişinde) Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1417/1996 (**Tefsîr**).

Zuheyr, Gâzi Zâhid, **"en-Nahviyyûn ve'l-Kırââtu'l-Kur'âniyye"**, *MEM*, Bağdad, 1987/ 1407 (**"Nahviyyûn"**).

Bu çalışma ile biz kıraat farklılıklarının Kur'ân âyetlerinin tefsîrine etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca ahkâma taalluk eden âyetlerde karşılaşılan farklı kıraatların etkisinin ne oranda olduğunu ve bunların doğurduğu sonuçların neler olduğunu örnekleriyle açıklayacağız. Tüm bu farklılıklar, acaba, âyetler üzerinde haramı helal kılacak kadar ciddî mânâda bir anlam değişimine neden oluyor mu? Şâyet anlam farklılıkları oluşuyorsa bu farklılıkların sebepleri nelerdir? Daha da önemlisi, bu farklılıklar imamların ürettiği bir olgu mudur? Yoksa bizzat Hz. Peygamberin okuyuşundan mı kaynaklanmaktadır? Diğer yandan mütevâtir ve sahîh kıraat versiyonları arasında yer almamakla beraber âyetin anlaşılmasına katkı sağlayan zayıf ve şâz kıraatlar ile sahâbeden bazılarının kendi mushaflarında yer alan ve kıraat âlimlerinin "müdrec kıraat" dedikleri âyetlerdeki kapalı ifadeleri açıklamak amacıyla yaptıkları eklerin Kur'ân tefsîrine katkısı nedir? Çalışmamızda bunlara cevap bulmaya çalışacağız. Bu çalışma ile gayemiz, Kur'ân İlimlerinden bir bölüm olan Kıraat İlminin, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolünü ve kıraat farklılıklarının âyetlerin lafzında yaptığı anlam değişimlerini tespit etmek; ayrıca yapılacak Kur'ân yorumlarında ve Türkçe meallerde bu durumun da göz önünde bulundurulmasının önemini ortaya koymaktır.